EL MIEDO

REFLEXIONES SOBRE SU DIMENSIÓN SOCIAL Y CULTURAL

■ Jean Delumeau ■ María Teresa Uribe de H. ■ Jorge Giraldo R.
■ Pilar Riaño A. ■ Alejandro Grimson ■ Norbert Lechner ■ Silvia Álvarez C.
■ Soledad Niño M. ■ Jorge Echavarría C. ■ Luz Amparo Sánchez M.
■ Marta Inés Villa M. ■ Ana María Jaramillo A.

CORPORACION REGION

Medellín, marzo del 2002

Edita
Corporación Región
Calle 55 Nº 41-10
Teléfono: (57-4) 2166822
Fax: (57-4) 2395544
A.A. 67146
Medellín, Colombia
Email: coregion@epm.net.co
Pág. Web. www.region.org.co

ISBN: 958-8134-10-2

Editora
Marta Inés Villa Martínez

Diseño carátula: Carlos Sánchez E.

Diseño e impresión: Pregón Ltda

Para esta publicación la Corporación Región recibe el apoyo de Colciencias
Impreso en papel ecológico fabricado con fibra de caña de azúcar

Contenido

Presentación 5
Miedos de ayer y de hoy
Jean Delumeau 9

La dimensión política del miedo

Las incidencias del miedo en la política:
Una mirada desde Hobbes
María Teresa Uribe de H. 25
Somos ciudades sin muros:
El temor y la política en la síntesis tomana
Jorge Giraldo Ramírez 47
"Seguridad": Historia de una palabra y de un concepto
Jean delumeau 71

Memoria y miedos

La rutas narrativas de los miedos:
Sujetos, cuerpos y memorias
Pilar Riaño Alcalá 85

Miedos y secretos en la memorias de la represión política: Un estudio de caso en la frontera argentio-brasileña
Alejandro Grimson 107
Nuestros miedos
Norbert Lechner 135

El miedo en la ciudad

Que te coge el holandés: Miedos y conjuros en la ciudad de San Juan
Silvia Álvarez Curbelo 159
Eco del miedo en Santafé de Bogotá e imaginarios de sus ciudadanos
Soledad Niño Murcia 189
La vivienda. Los miedos de la ciudad
Jorge Echavarría 213
Caras y contracaras del miedo en Medellín
Luz Amparo Sánchez Medina, Marta Inés Villa Martínez y Ana María Jaramillo Arbeláez 223

Presentación

"Nadie está a salvo", "La era del terror", "El planeta del miedo", "Terrorismo, el nuevo enemigo" o "El mundo en jaque", fueron algunas de las muchas expresiones que circularon a propósito del ataque terrorista perpetuado el 11 de septiembre del 2001 contra las torres gemelas del World Trade Center en Nueva York y dan cuenta del límite que desde entonces transita la sociedad. Aunque aún no alcancemos a medir a cabalidad su impacto en las maneras de entender y ser en el mundo, es claro que con el ataque a las torres no sólo murieron de manera infame miles de personas —provenientes de más de 37 países del mundo—, con su derrumbe quedaron en entredicho, ya para siempre, nociones bastante caras a las sociedades contemporáneas como la seguridad, la estabilidad y el orden.

Las reacciones y sentimientos generados a propósito de este hecho, han permitido visibilizar, aún más, el papel del miedo como ordenador de las sociedades y el mundo actual. No es que antes no existiera o no cumpliera este papel; el miedo o mejor, los miedos, siempre han existido y existirán. Sólo que las fuentes, las maneras de enfrentarlos y, sobre

todo, el sentido que adquieren según los contextos socio culturales que hacen posible su emergencia, cambian. Sin embargo, correspondiente con un mundo conectado, las narrativas del miedo se han globalizado y hoy ya es casi imposible sustraerse de esa comunidad de amenazados que, como dice Ulrich Beck, teje lazos de solidaridad, parámetros de comportamiento cotidiano, usos del espacio y prácticas políticas, en torno a la consigna !tengo miedo!

Deconstruir estos miedos, entender sus particularidades pero también el sustrato común a ellos como humanidad y sociedad, en otras palabras, hacer reflexivos los miedos, es hoy una tarea con profundas implicaciones sociales y políticas y plantea nuevos desafíos interpretativos a las ciencias sociales y humanas. Pensando en esta doble dimensión, académica y social, la Corporación Región se ha tomado en serio el reto, de un lado, realizando una labor investigativa que nos permita entender los miedos de la ciudad, de otro, creando espacios de reflexión y discusión académica con investigadores que, desde diferentes disciplinas, temporalidades y latitudes, piensen la dimensión social del miedo.

Este libro es una concreción de este compromiso. Algunos de los ensayos que presentamos a continuación, hicieron parte de la reflexión realizada en agosto de 2001 en Medellín, durante el seminario "La construcción social del miedo. Una lectura de la experiencia en las ciudades contemporáneas". Durante este evento, pudimos constatar además de la importancia del tema y su vigencia como un asunto que ha preocupado a través de la historia, su potencialidad como lente para mirar la sociedad; esto es, que, a través suyo, es posible plantear nuevos interrogantes, por ejemplo, sobre las nociones de orden, amenaza, seguridad, libertad o sobre la forma cómo en los miedos construidos y sus repuestas, se leen las lógicas del poder, los mecanismos de control social, las socialidades, las memorias o las creencias.

Lo que ofrecemos con este texto es una reflexión sobre la dimensión social del miedo a través de diferentes autores y perspectivas analíticas que transitan por espacios y tiempos también distintos; pasados y pre-

sentes que nos hablan del mundo occidental y de América Latina; relatos sobre la forma como se construyen y circulan los miedos en Argentina, Chile, Colombia y Puerto Rico.

A modo de entrada, Jean Delumeau nos ofrece con el artículo *Miedos de ayer y de hoy*, una perspectiva histórica para entender la permanencia y los cambios de los miedos en el mundo occidental. No son iguales los miedos pero hay continuidades que es necesario entender.

Luego abordamos *La dimensión política del miedo*, apoyándonos en las reflexiones propuestas por María Teresa Uribe sobre el miedo en Hobbes y, Jorge Giraldo con el miedo según Santo Tomás de Aquino. En ambos casos, se da cuenta de cómo cada uno de los pensadores aborda el tema, pero no de una manera desprevenida: se ofrecen como horizontes posibles para pensar, en su dimensión política, los miedos que hoy aquejan a las sociedades. Cerramos esta parte con otro texto de Jean Delumeau en el que aborda un tema central en la dimensión política del miedo, la seguridad, un concepto que, como veremos, también ha sufrido profundas transformaciones en el modo como ha sido entendido por las sociedades modernas.

La parte siguiente, *Memoria y miedos*, muestra los múltiples entrecruzamientos ente el pasado y presente a través de relatos que en contextos diferentes, dan cuenta del papel del miedo en la construcción de una memoria colectiva. Pilar Riaño se ubica en la ciudad de Medellín y encuentra, en el relato de jóvenes marcados por la violencia, la pervivencia de mitos rurales que actualizan sus miedos de hoy. Alejandro Grimson nos habla de la frontera Argentino-brasileña y nos sumerge en una narración en la que se entrecruzan relatos y memorias de desaparecidos y tesoros. Terminamos esta sección con Norbert Lechner quien, hablándonos de Chile y, partiendo de reconocer una memoria histórica marcada fuertemente primero por la dictadura y luego por la incertidumbre propia del proceso de transición democráctica, explica los miedos de hoy de los chilenos.

En la última parte, *El miedo en la ciudad*, el acento está puesto en el lugar del miedo en los contextos urbanos contemporáneos. Comienza esta incursión con el texto de Silvia Álvarez quien, desde una perspectiva histórica, nos habla de los miedos de San Juan de Puerto Rico, leídos a través de una exposición museográfica en la que se muestran los miedos silenciados, los que permanecen, los que emergen y los que se transforman. Posteriormente, Soledad Niño nos propone, además de una conceptualización sobre el miedo, una mirada sobre Bogotá y la forma cómo allí son narrados los miedos a partir de figuras y espacios. Finalmente, dos artículos que aluden, desde perspectivas diferentes, a la ciudad de Medellín: en primer lugar, Jorge Echavarría quien, a través de la relación vivienda-miedo propone una reflexión sobre la generalización de los riesgos y sus posibilidades de domesticación a través de la vivienda en las urbanizaciones cerradas. El segundo y último, es presentado por Luz Amparo Sánchez, Marta Inés Villa y Ana María Jaramillo, quienes ofrecen una mirada sobre los miedos que circulan en Medellín y las repuestas que se generan, desde el campo de las socialidades.

Hoy, después de aquel martes 11 de septiembre, estamos aún más convencidos de la necesidad de que la sociedad hable de sus miedos, los analice y entienda. Sólo así será posible darles cabida, de manera reflexiva, como componentes inevitables del devenir de la humanidad y ponderar los discursos de orden y seguridad que prometen su eliminación. Darle al miedo su justa medida. He ahí un gran reto para la construcción de sociedades democráticas y, por qué no seguir insistiendo, de ciudadanos libres.

Esperamos que este texto sea un aporte a esta búsqueda.

Marta Inés Villa Martínez
Febrero 2002

Miedos de ayer y de hoy*

Jean Delumeau
Doctor en historia, Honoris Causa de universidades
de Portugal, Inglaterra, España y Bélgica
Profesor de historia del Colegio de Francia

Empecemos con la presentación en términos fisiológicos del marco clínico del miedo. Es una emoción choque, a menudo precedida de sorpresa y causada por la toma de conciencia de un peligro inminente o presente. Advertido, el organismo reacciona con comportamientos somáticos y modificaciones endocrinarias que pueden variar mucho según las personas y las circunstancias: aceleración o reducción de los latidos del corazón; respiración demasiada rápida o lenta; contracción o dilatación de los vasos sanguíneos; hiper o hiposecreción de las glándulas; inmovilización o exteriorización violenta; y, al límite, inhibición o al contrario, movimientos violentos y incontrolables.

A la vez manifestación exterior y experiencia interior, la emoción de temor libera así una energía inhabitual y la difunde en el organismo en-

* Conferencia inaugural del seminario *La construcción social del miedo. Una lectura de la experiencia urbana en ciudades contemporáneas* realizado por la Corporación Región en Medellín del 15 al 17 de agosto del 2001. Traducción de Mathieu Bernard, Alianza Francesa; y Ramón Moncada, Coporación Región. Medellín, agosto del 2001.

tero. Esa descarga es, en sí misma, una reacción utilitaria de legítima defensa, que sin embargo el individuo no siempre usa oportunamente. Al volverse colectivos, los temores pueden transformarse en pánicos. Francia experimentó varios casos en su historia: "Gran miedo" campesino de 1789; desbandada desordenada de las tropas de Napoleón 3 en 1870 frente a los prusianos, evocada por Zola en *la Débacle* (1892); éxodo masivo de junio de 1940 en el cuadro de Goya que lleva por título *La panique* (El pánico, Museo del Prado), un gigante cuyos puños golpean un cielo lleno de nubes, parece justificar el enloquecimiento de la muchedumbre que se dispersa desesperada en todas las direcciones.

La siquiatría distingue "miedo" y "angustia". El miedo tiene un objeto preciso al cual se puede enfrentar ya que está bien identificado. La angustia, al contrario, es una espera dolorosa frente a un peligro aún más temible que no se "identifica" claramente. Es un sentimiento global de inseguridad. Sin embargo, miedos que se repiten, pueden provocar crisis de angustia. Un temperamento ansioso puede estar más sujeto a miedos. Así como el temor, reacción fundamentalmente sana de alerta pero susceptible a múltiples derivas, la angustia es ambivalente. Es vértigo del nada y esperanza de plenitud. Kirkegaard, en 1844, en el concepto de angustia, vio en ella el símbolo de la condición humana. Desde luego, no hay libertad sin riesgo y tampoco sin angustia.

A pesar de su carácter natural, el miedo ha sido durante mucho tiempo oculto, o culpabilizado por el discurso de nuestra civilización. Una confusión ampliamente aceptada establecía ecuaciones entre miedo y cobardía, valentía y temeridad. Así, la historia del miedo es también la de su culpabilización en contextos culturales que valoran prioritariamente la valentía militar. En su *Tratado de pasiones*, Descartes asimila el miedo a un exceso de cobardía: Escribió: "la cobardía es contraria a la valentía, como el temor o el espanto lo son a la intrepidez".

Además, la fórmula de Virgile, "el miedo es la evidencia de un nacimiento bajo" (La Eneida, 4, 3) tuvo larga posteridad. Montaigne, en el siglo XVI, y La Bruyère en el siglo XVII, atribuyen a los pobres, una pro-

pensión a la cobardía. El temor era antes considerado como vergonzoso y común, y como una legitimación de la sumisión de los pobres. Con la Revolución Francesa consiguieron el derecho a la valentía. Pero el nuevo discurso ideológico copió a su vez el precedente, disimulando el miedo para exaltar el heroísmo de los pobres. Así, la preocupación por la verdad sociológica tuvo dificultades para desarrollarse como concepto. Sin embargo, poco a poco lo logró. Desde el "*Cuento*" de Maupassant hasta los "*Diálogos de los carmelitas*" de Bernanos, pasando por "la Debacle" de Zola, la literatura dio progresivamente su verdadero lugar al miedo, mientras la siquiatría se interesaba y más en él. Jean Paul Sartre constató con acierto: "el que no tiene miedo no es normal, eso no tiene nada que ver con la valentía".

El miedo es fundamentalmente el miedo a la muerte. Todos los temores contienen cierto grado de esa aprensión, por esa razón el miedo no desaparecerá de la condición humana a lo largo de nuestra peregrinación terrestre. El carácter primordial de este plazo explica el sueño, sea de una edad de oro ubicada arbitrariamente en un pasado lejano, o de un nuevo paraíso sobre la tierra que encontrará las condiciones de encanto del primero. En cualquiera de esas situaciones de idilio la muerte se ignora o se vuelve a dormir apaciblemente. En esos paraísos terrestres la muerte no tiene lugar.

Esas invasiones de la imaginación tomaron un papel grande en nuestra civilización, que puede ser la nostalgia del Jardín del Edén o de la esperanza milenaristas que han atravesado la historia desde el Apocalipsis hasta la Nueva Era de hoy.

El hombre anticipa su muerte mucho más que el animal. Un siquiatra escribió: "el miedo nació con el hombre en la más oscura de las edades. Nos acompaña a lo largo de la existencia". Pero los temores cambian según el tiempo y los lugares en relación con las amenazas que abruman. Durante mucho tiempo los principales peligros que amenazaron al hombre, y así, los principales temores vinieron de la naturaleza: epidemias —particularmente la peste y el cólera—. Malas cosechas que lle-

varon al hambre, incendios causados particularmente por rayos, terremotos, erupciones volcánicas, maremotos, etc. Sin embargo, a lo largo del tiempo, la guerra ha ocupado el mayor puesto en la lista de los peligros. Se puede observar el aumento a partir de la invención de las armas de fuego a finales de la Edad Media, después sucesivamente con el "*levantamiento en masa*" decretado por la Revolución Francesa, centenas de miles de hombres destinados a combatir durante la guerras napoleónicas, millones de hombres que pelearon en el conflicto de 1914-1918, los 20 millones de muertos que resultaron de la invasión japonesa en China empezada en el 1931, los 40 millones de muertos de la segunda guerra mundial y el uso de la bomba atómica en el 1945. El perfeccionamiento del armamento, el deslizamiento hacia la guerra total, la multiplicación de los terrorismos causaron lógicamente un aumento continuo del número de víctimas y particularmente de víctimas civiles.

Eso significa que en valor cuantitativo, los peligros y temores que proceden de la naturaleza, aunque no desaparecieron, se volvieron cada vez menos importantes con respeto a los causados por los hombres.

Por los progresos técnicos y la dimensión aterradora de los conflictos armados de hoy, no es excesivo afirmar que el siglo XX ha sido el más criminal de la historia, refiriéndose a los holocaustos y los horrores de la guerra propiamente dicha. Así, el pasado siglo XIX fue también el tiempo cuando culmina el miedo. A la exterminación de los judíos y gitanos intentada por Hitler, se agregaron antes y después la masacre de los armenios y los genocidios de Camboya y Ruanda.

Este pasado reciente, tan trágico como fuera, no puede desviarnos de una reflexión más general sobre las distintas formas del miedo. Entre los miedos, unos son viscerales y naturales, otros al contrario son culturales. En nuestra época, cuando salir de crucero en mares calientes, en un bote suntuoso se vive como la relajación suprema, no entendemos bien cuánto nuestros ancestros temían al mar. Además tenían muy buena razón para temerle dado la mala calidad de los barcos y las condiciones aleatorias de navegación. Antes de los perfeccionamientos de la téc-

nica moderna, el mar se percibía como un espacio fuera de la ley, como la antítesis de la estabilidad. Fue lógicamente asociado en las sensibilidades colectivas a las peores imágenes de desamparo y tenía vínculo directo con la muerte, la noche, el abismo. Era por excelencia el lugar del miedo, de lo desmedido y de la locura; el abismo donde permanecen Satán, los demonios y monstruos. Así se entiende el anuncio de San Juan en *El Apocalipsis* (20,1): "y vi un cielo nuevo, una tierra nueva. El primer cielo en efecto, y la primera tierra desaparecieron, y el mar, no habrá más". "Un lado entero de nuestra alma nocturna, —escribió el filósofo Gaston Bachelard—, se explica por el mito de la muerte concebida como una marcha en el agua". De allí se explica el miedo por este elemento líquido, por lo menos en las civilizaciones tradicionales.

¿Es también la noche origen del temor fundamental del ser humano? Es una pregunta polémica. "Y si no volviera el sol mañana, —preguntaba el autor Georges Simenon— ¿Eso no es la angustia más antigua del mundo?". Sin embargo, se nota que los recién nacidos, a menudo no temen a la oscuridad y al contrario, algunos ciegos, que no conocen la luz del día, se asustan cuando anochece, ya que el organismo vive naturalmente al ritmo del universo.

Aunque se distinga metodológicamente miedo *a la* noche y miedo *en la* noche, hay que admitir que la acumulación de peligros objetivos que la humanidad ha conocido a lo largo de las edades durante la noche, inició un miedo casi natural a la oscuridad, y eso tanto más como la privación de luz limita los "reductores" de la actividad imaginativa. De allí los frecuentes vínculos antes establecidos, entre la noche, por un lado, Satán, los brujos, los espectros y condenados por otro lado.

Durante el Renacimiento —punto de referencia cronológico que conozco—, los terrores de la noche formaron primera plana de la literatura y dieron título al libro de Thomas Nashe, "*The terrors of night*" (Los terrores de la noche). En este libro, el autor asegura que

> cuando un poeta quiere describir cualquier horrible y trágico accidente, para darle más peso y credibilidad empieza con un tono lúgu-

> bre diciendo que hacía una noche negra cuando ocurrió, y que la buena luz se había ido totalmente del firmamento.

Las letras clásicas y la Biblia durante mucho tiempo conjugaron sus efectos para inducir en los espíritus el temor y la noche. Cicerón clasifica entre los hijos de la noche, al miedo, el trabajo, la vejez y la tristeza. El simbolismo cristiano asocia la sombra al mal y convierte a Satán en el soberano del imperio de las tinieblas. Del mismo modo, Nashe declara que la noche: "es el libro negro del diablo donde se inscriben nuestros pecados y que el sueño es la vía real de la tentación y condenación". La obra de Shakespeare no cuenta con menos de un 25% de situaciones nocturnas en sus tragedias. MacBeth evoca "la mano invisible y sangrante de la noche". "El ojo de la noche es negro, como una cuenca vacía" (Rey Lear). "Bajo su influencia los cementerios se abren y el infierno exhala sus pestilencias". (Hamlet). "La noche es anunciadora de muerte" (Jules César), etc. Es probable que el miedo a la noche durará hasta que los hombres la asimilen al temor justificado a las agresiones nocturnas. Debido a esto, se generó la necesidad del alumbrado público en las aglomeraciones. Como historiador, quisiera recordarles los principios con el caso de París. Fue decisiva la decisión tomada por el teniente de policía de París, La Reynie, en el año 1667, de colocar luces en las calles. Más adelante, un decreto estipuló que a partir del 20 de octubre de cada año y hasta el último día de marzo, las campanas de las principales calles indicaran cada día el momento para encenderlas.

En esta época, París, que contaba con 500.000 habitantes tenía, se supone, 2.736 luces. Louis XIV ordenó acuñar una medalla cuya leyenda proclamaba *Securitas et nitro* (seguridad y luz). Tal innovación suscitó la admiración de los contemporáneos. Uno de ellos escribió:

> La invención de alumbrar París durante la noche con una infinidad de luces, merece que los pueblos más lejanos vengan a ver lo que ni los griegos, ni los romanos habían pensado hacer para la vigilancia y cuidado de sus repúblicas.

El alumbrado público llegó a Londres en 1668, en Ámsterdam en el 1669, a Copenhague en 1681, a Viena en 1687, etc. A finales del siglo

XVIII, Londres y París eran las ciudades líderes en alumbrado público nocturno. Los contemporáneos constataron el efecto asegurador de esta invención. El autor de una tesis sobre París acerca de la imperadora Marie-Thérèse en 1770, relataba la gran seguridad de la cual se beneficiaban los parisinos y afirma que "las calles menos usadas de París son tan seguras de noche como de día". Este comentario era sin duda excesivo. Sin embargo, se puede afirmar que el alumbrado, agregado a una fuerte presencia policial contribuyó, y todavía sigue contribuyendo, a rechazar ambos miedos, a la noche y a la inseguridad nocturna.

El temor al regreso de enfermedades contagiosas pertenece también a los miedos básicos que cada uno de nosotros llevamos, lo que explica la frágil comparación que presenta con demasiada frecuencia al Sida como "la peste" de nuestra época. Es cierto que el sida es un peligro por desgracia muy real (22 millones de muertes desde que empezó la epidemia). Sin embargo, siendo transmisible particularmente a través de las relaciones sexuales, no es contagioso a diferencia de la peste o del cólera.

Es importante notar que la peste fue la desgracia más grande que afectó a las poblaciones del Antiguo Régimen y ella representaba el miedo máximo. La peste negra (1348-1350) mató en 3 años por lo menos al cuarto o de pronto al tercio de la población europea. La peste se mantuvo después mucho tiempo en un estado endémico. En Francia, entre 1350 y 1536, se pudieron identificar 24 olas principales, secundarias o anexas de peste, o sea más o menos una ola cada 8 años. En un segundo período, de 1536 hasta 1670, una cada 11 años.

La epidemia salió otra vez a superficie en el occidente en el año 1720. Otra precisión reveladora: Milán en 1630, Nápoles en 1656, Marsella en 1720 perdieron en algunos meses de "contagio", la mitad de los habitantes. Además, los documentos que relatan las reacciones de las poblaciones enloquecidas por la irrupción de la peste, permiten hacer un estudio de los comportamientos de miedo en período de intensa epidemia: huida loca de quienes quedaban vivos fuera de las ciudades y que se evitaban los unos con los otros. Se encerraban en sus casas, rechazaban curar

a sus familiares enfermos, buscaban chivos expiatorios. Algunos caían en la locura, otros en la más innoble disolución. Cuando todos los remedios habían fracasados, fogatas o procesiones, los supervivientes se hundían en la desesperación. Finalmente, la epidemia cae agotada de sí misma y la vida reanudaba.

Pero, al lado de las prevenciones venidas del fondo de nosotros mismos —miedo al mar o a la noche— y de los causados por peligros concretos, terremotos, incendios, epidemias, etc., se deben tener en cuenta los miedos culturales que pueden, ellos también invadir al individuo y a las colectividades y debilitarles. Así se presenta el miedo al otro. Este miedo se muestra, en el temor suscitado por la gente desconocida o mal conocida, que llega de otra parte, no nos parece y que sobre todo no vive del mismo modo, habla otro idioma y tiene códigos distintos que no entendemos, tiene costumbres, comportamientos, prácticas culturales diferentes a las nuestras, se viste distinto, come distinto, tiene otra religión, ceremonias y rituales cuyas significaciones no las entendemos. Por todos estos motivos, nos da miedo y llega la tentación de tratarle como bicho expiatorio en caso de peligro. Si llega una desgracia colectiva, es culpa del extranjero. Antes, siempre se decía que la peste llegaba de otros países, lo que desde luego, a veces se verificaba.

La humanidad tendrá sin duda que pelear mucho tiempo contra este miedo cultural que remonta siempre a superficie y que da origen al racismo de todos los tiempos. El siglo XX hizo una desastrosa experiencia de ese tipo. Sin embargo, ya en el siglo XI un bizantino aconsejaba: "si llega un extranjero a tu ciudad, si se llevan bien, no te confíes, al contrario, es el momento cuando hay que vigilar".

En el siglo XVII y todavía a principios del XVIII, movimientos xenófobos estallaron en varios lugares de Europa: en 1620 en Marsella contra los turcos donde mataron a 45 de ellos; en 1623, en Barcelona, contra genoveses; en 1706 en Edimburgo donde la población mató a la tripulación de un buque inglés; en agosto de 1893 una matanza de italianos ocurrió en el puerto francés de Aigües Mortes donde 8 de ellos

murieron. Se acusaba a los obreros italianos de los *Salins du midi* de romper los ritmos de trabajo y bajar los sueldos, aún de preparar una masacre de obreros franceses. Se sabe perfectamente por la historia reciente sobre las consecuencias terribles alcanzadas por el miedo a los judíos, un caso extremo de miedo cultural al otro.

Ese ejemplo nos lleva a establecer un vínculo entre mentalidad obsesiva y el uso del arma del miedo. Un grupo o un poder amenazado, o que se cree amenazado, y que entonces tiene miedo, tiene tendencia a ver enemigos por todos los lados: afuera y aún más adentro del espacio que quiere controlar. Apunta así a volverse totalitario, agresivo y a reprimir todo desvío y hasta toda protesta y discusión que le amenace. Un Estado totalitario así tiene vocación a volverse terrorista. En Francia en 1793 esa lógica interna llevó a la Convención a poner el terror al orden del día y a votar la "*ley de los sospechosos*". En el siglo XX la mentalidad de "ciudadela sitiada", con todas las fantasías que incita, provocó las peores masacres de la historia perpetradas por el gobierno de Hitler y los de los países comunistas, induciendo dentro de los países, el yugo sofocante de sospecha, detenciones, denuncias y torturas.

Estamos frente a las manifestaciones extremas del miedo cuando no se examina de manera lúcida y cuando escapa al control. Desde luego, el miedo es necesario y la humanidad hubiera tenido dificultades para progresar sin éste, es decir sin la toma de conciencia de los peligros que sucesivamente se presentaron en el camino. Sin embargo, el miedo se desencadena rápidamente, volviéndose invasor, escapando a los controles, ocultando todo sentido crítico y sentimiento de humanidad. Aung Sans Kyi, premio Nobel de Paz en el 1991 escribió a propósito de su país, Birmania: "El poder no corrompe sino el miedo: el miedo a perder el poder para los que lo tienen, el miedo de los que el poder oprime y castiga".

Otro asunto histórico que quisiera abordar en esta presentación es la evolución de la violencia y de la seguridad en la vida cotidiana. De nuevo, voy a referirme especialmente a Europa Occidental, porque es lo que he estudiado y conozco más. La investigación en este espacio geográfi-

co permite hacer comparaciones, que se espera sean útiles, con otras partes del mundo.

En Europa Occidental, si se dejan a un lado los períodos de guerra, se observa generalmente una disminución de inseguridad y de violencia cotidiana desde la Edad Media hasta la mitad del siglo XX. El historiador Laurence Stone lo demostró con cifras en el caso de Inglaterra.

> Todo ocurre como si la proporción de homicidios en el siglo XIII hubiera sido 2 veces más grande que la de los siglos XVI y XVII, y la del siglo XVI y XVII de 5 a 10 veces más fuertes que la de hoy. (Afirmación de los años 80).

Una investigación paralela llevada a cabo en Dinamarca para los años 1685-1855 conduce igualmente a observar que el robo predomina con relación a otros casos de violencia presentados en los tribunales. Esta misma conclusión puede afirmarse para los casos de París y el norte de Francia desde el siglo XVI hasta 1789, donde el robo aumenta en porcentaje mientras disminuye la violencia. Esto fue sin duda la consecuencia de la difusión de la civilización urbana, el progreso de la alfabetización y de la enseñanza, la disminución en la mortalidad de adultos y del fortalecimiento de la seguridad pública.

Pero ante nuestros ojos, desde hace más o menos 40 años parece retornarse la situación inicial. Casi en el mundo entero, y aún en los viejos países de Europa, la inseguridad aumentó, acumulando robos y violencia. El caso de Rusia es desgraciadamente aleccionador. Este país acumula desde hace 15 años, desempleo, pobreza, inseguridad y corrupción. Pero la inseguridad aumentó también notablemente en los Estados Unidos desde hace un cuarto de siglo. Según las estadísticas del FBI, los actos de delincuencia violenta, homicidios, atracos a mano armada y violaciones pasaron entre 1973 y 1992, de 875.910 a 1.9 millones por año. Los robos de carros, en el mismo tiempo, aumentaron en un 60%. En cuanto al número de presos en establecimientos federales, pasó de 200.000 en 1970 a 1 millón en el 2000, sin contabilizar los 400.000 de las prisiones locales.

Ahora llegamos al caso de Francia. Hasta los años 60 del siglo XX, el número de crímenes y delitos constatados se mantuvo estable en 500.000 cada año aproximadamente. Después aumentó mucho para alcanzar hoy 4 millones. Si dentro de esta estadística se aíslan los robos de los otros casos de violencia, se observa que se multiplicaron por 23. En el año 2000 únicamente, según el Ministerio del Interior el aumento de crímenes y delitos fue de un 5,72 %, y de nuevo aumentó en el primer semestre del 2001, siendo las causas principales de este aumento, las denominadas delincuencia económica y financiera, particularmente las relacionadas con tarjetas bancarias.

En resumen, en casi todos los países del mundo, la inseguridad bajo todas sus formas, violenta o no, ha tenido un gran aumento y muy pocos son los países, como Finlandia y Japón, que constituyen las excepciones.

Todos los observadores relacionan esa degradación en relación con la multiplicación en el siglo XX de grandes ciudades que sobrepasan el millón de habitantes.

Un cambio de situación permite aclarar este asunto. La ciudad era antes un lugar de relativa seguridad con respecto al campo. La ciudad de la Edad Media y de la época clásica se percibía y se vivía como un lugar de cultura y de civilización y también como un espacio protegido por murallas, mejor administrada que el campo, y que disfrutaba de un abastecimiento mejor asegurado, que gozaba de una mejor fuerza de policía, que era dotada de mejores instituciones judiciales y además de hospitales y escuelas. El filósofo francés del siglo XVII, Descartes, quien vivía en Ámsterdam hizo el elogio de la ciudad:

> ¿Cuál otro lugar se podría escoger... donde se podría gozar de una libertad tan cumplida, donde se podría dormir con menos preocupaciones, donde habría siempre un ejército listo para protegernos, donde envenenamientos, traiciones, calumnias serían menos conocidas?

Descartes estaba feliz y "en descanso en Ámsterdam más que en cualquier otra parte": Unos años más tarde, el escritor francés La Bruyère

dio como evidencia que "la seguridad, el orden y la limpieza transformaron las estadías en ciudades 'deliciosas'" y "llevaron, con la abundancia, la tranquilidad de la sociedad". Seguramente, existen testimonios opuestos que moderan las citaciones precedentes. Mucha gente temía circular de noche en el París del siglo XIX. Pero se puede tener como aproximación verosímil que durante mucho tiempo las ciudades fueron más seguras que el campo. Hoy en día al contrario, la gran ciudad se volvió sinónimo de inseguridad, particularmente en sus barrios periféricos.

Es una trivialidad decirlo pero hace falta recordar que la situación es contraria a la que prevaleció durante mucho tiempo.

El último asunto del cual quisiera tratar hoy como historiador de la larga duración es el vínculo y de la diferencia entre inseguridad objetiva y sentimiento de inseguridad, siendo claro, por supuesto, que no subestimo los peligros y los miedos que reinan actualmente en ciertas periferias y barrios. La necesidad de seguridad es estructural en nosotros. Mientras tanto el conocimiento del pasado parece demostrar que esta necesidad se reforzó con la afirmación de la modernidad y nuestros antepasados eran más resignados y fatalistas que nosotros frente a las desgracias y riesgos que les rodeaban permanentemente. Hoy al contrario, se afirma en nuestras ciudades, en todos los campos, un reclamo inmenso de seguridad.

Se presenta entonces la necesidad de saber si esta demanda de seguridad sigue siendo proporcional a las situaciones que la crean. Volvamos un momento al "Gran Miedo" que se propagó en Francia en el verano de 1789. Estábamos en los inicios de la Revolución Francesa, marcada por la huida al extranjero de un buen número de nobles. En este momento corrían rumores anunciando la llegada inminente de bandoleros sobornados por nobles exiliados, se decía que se iban a incendiar las casas y cosechas. En más de la mitad del país, se asustaron los campesinos, se movilizaron e incendiaron muchos castillos, a pesar de que estos rumores tenían poco fundamento.

Esos ejemplos plantean el problema de la relación entre inseguridad percibida e inseguridad real. Tocqueville, en el siglo XIX ya había nota-

do que cuanto más disminuye un fenómeno desagradable, lo que queda se percibe como insoportable. El demógrafo francés Claude Chesnais confirmó ese diagnóstico y escribió en el 1989:

> Toda disminución en el nivel de violencia va acompañado de una sensibilidad más grande frente a la violencia, y luego de un incremento del sentimiento de inseguridad. Por eso, interpretar la ola del sentimiento de inseguridad en términos de crecimiento de violencia objetiva no es solamente ilusorio sino mitificador. Una gran parte de los comportamientos violentos o irregulares que soporta una sociedad, tradicional y cerrada, ya no se tolera más en una sociedad interdependiente y abierta.

Es seguro por ejemplo, que el número de agresiones en el metro y en autobuses de París es reducido cuando se lo compara a los 4 millones de usuarios que viajan cada día por ese medio de transporte. Pero un aumento, aún reducido, de estas agresiones, provoca cierto temor colectivo.

Esas constataciones no suprimen, desde luego, el grave problema que vivimos con el crecimiento de las agresiones y del sentimiento de inseguridad, aún en las sociedades más favorecidas del planeta. Es del interés de todos de contener ese sentimiento de inseguridad en los límites tolerables. Sin embargo, y como una reflexión final de carácter antropológico, el miedo no desaparecerá de la condición humana. Seguramente, no podemos vivir sin un entorno protector, pero las sociedades e individuos tienen que encontrar un equilibrio entre riesgo, libertad y seguridad, y entender que llega un momento cuando un exceso de seguridad no tranquiliza y cuando la búsqueda febril de protección crea de nuevo la angustia... Un filósofo francés, Jean Paul Aron, escribía en 1977, poco antes de morir de Sida del cual se sabía afectado:

> (Tenemos que defendernos) contra la utopía de una seguridad generalizada, de una asepsia universal, de una inmunización del cuerpo y del espíritu contra todas las incertidumbres y todos los peligros.

La dimensión política del miedo

Las incidencias del miedo en la política:

Una mirada desde Hobbes

María Teresa Uribe de H.
Socióloga profesora e investigadora
del Instituto de Estudios Políticos
de la Universidad de Antioquia de Medellín

Cuando el capitolio del Estado se vio amenazado un ganso
despertó a los filósofos que dormían: era Hobbes.
(Foucault)

Introducción

Las preguntas por el miedo y sus incidencias sobre la política en la Colombia de hoy, irremediablemente evocan la imagen del Leviatán; ese gran hombre artificial, cuyo cuerpo está formado por multitud de pequeñas figuras humanas que se apretujan en la vasta corporeidad del gigante, desdibujadas e imprecisas, como para darle realce y significación a ese nuevo dios mortal, que se alza majestuoso y amenazante sobre un horizonte de pacíficos entornos urbanos y rurales, blandiendo la espada de la victoria y el báculo de la autoridad.

Esta imagen inquietante y perturbadora, propuesta por Hobbes para ilustrar la primera edición de su libro en 1651[1], despierta reacciones en-

1. Con toda probabilidad, el grabado fue cuidadosamente comentado por el propio Hobbes con el grabador Wenzeslaus Hollar y realizado en París, donde vivió Hobbes con anterio-

contradas y suscita preguntas muy diversas: ¿Por qué los hombres se refugiaron en el vasto cuerpo del gigante o fue acaso que él los devoró y los convirtió en sangre de su propia sangre? ¿Por qué han desaparecido los rasgos distintivos de los estamentos medievales: las coronas de los reyes, los estandartes de los guerreros, las mitras de los obispos, los yunques de los artesanos y los instrumentos de labranza de los campesinos y todos ellos, despojados de sus signos particulares, aparecen en condición de perfecta igualdad? ¿Por qué reinos y monasterios; castillos y concilios; poderes eclesiásticos y civiles, se ven sometidos a un único poder que los subyuga y los domina a todos y ¿por qué, se destaca en la ilustración del texto esa sentencia de la Biblia en libro de Job que dice: "No hay poder sobre la tierra que se le pueda comparar"?[2].

Esta alegoría del Leviatán, plena de imágenes y de metáforas, que inquieta e interroga al mismo tiempo, es la representación simbólica de lo que sería del Nuevo Orden; el Orden político moderno; el Estado Nacional soberano y unitario, que gobierna sobre un conjunto social pacificado y desarmado, un corpus político constituido y resguardado de las dificultades de la vida en común, una vez que se conjurase el peligro de las guerras civiles y las violencias comunes. Esta alegoría que ilustra la obra del Leviatán está prefigurando el nuevo sentido del poder en la modernidad y el advenimiento de un orden diferente de mando y obediencia.

La realidad política colombiana del presente, atravesada por un conflicto armado persistente y continuado, anudado en torno a la lucha por la construcción del Estado Nacional: con una soberanía puesta en vilo por actores armados de diferente signo y por la gran delincuencia organizada; con una sociedad civil desconfiada y atemorizada que sólo acierta a demandar orden, seguridad y garantías para sus vidas y sus bienes, evoca de manera inmediata al viejo filósofo de Malmesbury, que cons-

---

ridad a la aparición de su gran obra y donde incluso corrigió las pruebas de ella. Ver: GONZÁLEZ, José María. Metáforas del poder. Madrid. Alianza Editorial 1998.

2. Ibid.

truyó sobre la pasión del miedo, el gran edificio de la política moderna.

Las lecturas más convencionales de Hobbes, han puesto su acento en el Pacto; en el contrato que funda el Estado o en la guerra originaria y ancestral, guerra de todos contra todos, que presidiría la fundación del Orden moderno, del Estado y de la Ley; no obstante el interés ahora es el de indagar en otro registro: el miedo en tanto eje constitutivo del Estado Nacional soberano; el miedo, esa pasión que afecta a todos los seres humanos por igual, con independencia de sus rangos y condiciones particulares; miedo esencialmente racional que calcula, prevé y diseña estrategias para conjurarlo y domesticarlo pero que al mismo tiempo produce imágenes, construye representaciones y elabora mitos sobre riesgos y enemigos presentes o futuros; miedo que puede conducir a la guerra y a la violencia para mitigar la incertidumbre que produce el saberse en peligro de ser atacado y sometido o que puede conducir a la creación de un poder común, soberano y unitario, que haga posible la superación de los antagonismos y el logro de la paz.

Para Hobbes, el miedo estaría en la gramática de la guerra y en la filigrana de la paz; sería el artífice del Leviatán y de la soberanía del Estado, mantendría unido y con reglas mínimas de obediencia, al corpus político de la Nación y sería la garantía para el mantenimiento del nuevo orden, el orden político de la modernidad Occidental, librado a la tarea prometéica, —imposible e interminable— de conjurar la contingencia, amortiguar la incertidumbre y reducir la complejidad de la vida social[3].

Me propongo entonces, hacer una lectura de Hobbes desde la perspectiva del miedo, abordando estos tres puntos: el miedo como fundador de orden político en la modernidad; la ritualización del miedo por la creación del Estado soberano y por último, la tentación de los totalitarismos y los autoritarismos en situaciones de disputa por la soberanía.

---

3. SALAZAR, Luis C. Las raíces político-intelectuales del totalitarismo. En: La tenacidad de la política. RABOTNIKOF, Nora. Et. al. México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. 1995. Págs. 29-38.

El miedo como fundador de orden político

La propuesta hobbesiana se enmarca en la coyuntura histórica del hundimiento de las sacralidades y de las viejas visiones metafísicas del mundo antiguo y medieval, que fundaban el orden de la sociedad en referentes extratemporales, místicos y revelados; en consecuencia, era preciso fundar el orden político sin recurrir a los argumentos de naturaleza teológica y sustentar sobre tesis racionales la justificación filosófica de mando y la obediencia, que entre otras cosas es el problema político por excelencia.

La búsqueda de un nuevo principio racional de orden político indujo a Hobbes, como antes lo había hecho Maquiavelo, a situar la mirada sobre el Hombre, sobre la naturaleza humana, sobre la condición de ser mortal, con derechos naturales, es verdad, pero también con deseos y pasiones; con odios y amores; con temores y esperanzas; con ánimos de competencia y con propósitos de gloria y honor[4]; en suma, un ser humano común, un cuerpo pasional lleno de deseos que compite por ellos con otros hombres iguales a él y que por lo tanto desean y temen las mismas cosas.

Ese hombre hobbesiano poco tiene que ver con el ser humano pleno de virtudes y capaz de grandes heroísmos que habían propuesto los Clásicos y los Escolásticos de la "vieja moral"[5] como él los llama;

> la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente satisfecha porque no hay ese *finis ultimis* (fin último) ni ese *summun bonus* (sumo bien)... y no puede vivir un hombre sin deseos, como tampoco puede vivir aquel cuyos sentidos e imaginaciones se han detenido"[6],

queda claro que el hombre hobbesiano es el ántropos, hecho de naturaleza mortal, prosaico y corriente, con un afán insaciable por poseer y dominar y con un miedo persistente y angustioso frente a la muerte pero específicamente a la muerte violenta y prematura.

Por eso Hobbes no se hace ilusiones frente a la capacidad de las virtudes éticas, como la justicia, la misericordia y la magnanimidad para

4. HOBBES, Thomas. Leviatán. Madrid. Editora Nacional. 1980. Pág. 199.
5. Ibid. Pág. 200.

fundar orden político; no niega que existan seres que posean estas virtudes pero las encuentra insuficientes y más que eso, las piensa contrarias a las verdaderas pasiones humanas que como dice el autor

> llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia algún poder supremo. Sin la espada de los pactos (estas virtudes) no son más que palabras y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre[7].

Lo que Hobbes propone es el abandono del hombre aristotélico y el descubrimiento de la condición humana, temerosa y deseante.

Por estas razones, el autor propone fundar la política y el poder en el miedo; en el temor que suscita el saberse iguales a los demás hombres y por tanto vulnerables ante sus deseos y necesidades, de allí que proponga como destino último para los seres humanos "el cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa"[8]; es decir, conservar la vida, procurarse la seguridad y la tranquilidad pues sólo en una sociedad pacificada y desarmada es posible producir bienes materiales, relacionarse con otras naciones, desarrollar las artes y las ciencias y conseguir una vida más plena. No obstante, para que ello ocurra, se requiere intervenir en el desorden propiciado por las pasiones humanas e introducir un principio de orden social; de mando y obediencia, que apoyándose en el miedo cuasi permanente, incline a los hombres, razonablemente, hacia la invención del Leviatán[9].

Esto querría decir que el Estado Moderno, más que de la guerra nace del miedo[10]; según Hobbes, el único argumento racional que podría inducir a los hombres a la obediencia, a la aceptación de un poder por encima de ellos o a renunciar a su libertad total, es el terror a la propia muerte situación inminente y continuada allí donde la soberanía está en

---

6. Ibid. Pág. 199.
7. Ibid. Pág. 263.
8. Ibid.
9. Ibid. Págs. 265 y ss.
10. Esta tesis había sido expuesta por Foucault a propósito de lo que el llama "la invisibilización de la guerra". Ver: FOUCAULT, Michel. La guerra conjurada, la conquista, la sublevación. En: La genealogía del racismo. México, Editorial La Piqueta, 1992. Pág. 106.

disputa y predominan en consecuencia los estados o situaciones de guerra. El deseo de vivir, la pasión por la preservación física, el pavor de no poder disfrutar de los resultados del trabajo o de perder lo que se tiene a manos de un enemigo cualquiera, esa sensación permanente de inseguridad, de incertidumbre y de contingencia, es lo que viene a constituirse en el fundamento del orden político en la modernidad[11].

La amenaza de muerte, es el instrumento de poder por excelencia, el miedo a perder la vida, a que se interrumpa abruptamente la existencia, es de la condición humana; por eso la supervivencia para Hobbes es la ley natural básica; si no existiese orden político y soberanía plena, si los hombres actuasen guiados únicamente por sus impulsos naturales, se destruirían unos a otros; el miedo aumentaría constantemente y en consecuencia la violencia para precaverse del contrario seguiría una espiral ascendente y progresiva; el terror y el miedo están pues en el origen de las guerras civiles y las violencias comunes pero al mismo tiempo, es ese pánico colectivo a la violencia y a la desaparición física; al caos y al desorden de la vida social, es lo que le abre posibilidades a la paz. A propósito dice Hobbes;

> Las pasiones que inclinan los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo[12].

Para algunos comentaristas, Hobbes es un pesimista antropológico; no obstante sería preciso matizar esa afirmación; nuestro autor es un profundo conocedor de lo que le ocurre a las personas sometidas a situaciones límites como la violencia y la guerra durante períodos largos y continuados; en parte por haber vivido condiciones similares en Inglaterra del siglo XVII, agobiada por guerras de religión y sucesión dinástica; este filósofo se acerca a la condición humana, a sus debilidades y miserias; a sus terrores y sus fantasmas; a los hombres corrientes y no a los

11. HOBBES, Thomas. Op. cit. Págs. 225 y ss.
12. Ibid. 227.

héroes a los santos o los demonios; y es precisamente ese acercamiento a las pasiones lo que puede contribuir a entender las dinámicas bélicas, las violencias cotidianas, las venganzas y los atropellos contra otros seres humanos, sin tener que apelar para explicarlo a la inhumanidad, a la sin razón, a la locura o a la barbarie.

Entender la violencia y la guerra como elementos constitutivos de la condición humana, tal como lo hace Hobbes, sería cerrarle el camino al enemigo absoluto y situar al contradictor en el plano del enemigo justo, el que puede hacer la guerra pero también firmar un pacto de paz a favor del tercero excluido (el Estado Soberano); y este acercamiento a las pasiones que prové una visión más caleidoscópica del ser humano, es la primera condición para cualquier acuerdo político de allí la importancia de este filósofo inglés.

A su vez, resulta de mucho interés ese redescubrimiento del miedo que hace Hobbes en los albores de la edad moderna, cuando la promesa de la ilustración pareciera haber desterrado los miedos metafísicos del hombre, que provendrían del oscurantismo, de la ausencia de luces y de conocimientos; nuestro autor se encarga de recordarle a la humanidad que hay un miedo más radical, más esencial y permanente que no viene de las esferas extratemporales sino de las pasiones, los deseos y los imaginarios del hombre mortal.

¿De qué miedo se habla?

El miedo hobbesiano, esa pasión humana que explica la guerra y la paz, que es el principio estructurante del orden político y de la soberanía del Estado, es un miedo esencialmente moderno; miedo a los otros hombres en tanto que son libres e iguales; miedo racional que calcula, prevé y obra en consecuencia; miedo que se representa y se imagina lo que el otro puede hacer, porque todos tienen las mismas pasiones y deseos; en fin miedo secularizado que no puede esperar recompensas en el más allá, porque no hay más vida que ésta y por eso el propósito central de los seres humanos es preservarla hasta que la propia naturaleza defina cuál

es el momento de la muerte[13], pero ante todo, se trata de miedo al desorden, al caos, a la incertidumbre y a la contingencia de vivir sin un único principio de orden en al sociedad[14].

• Un miedo frente al otro hombre

El miedo que según Hobbes funda el orden moderno no tiene que ver, en principio, con los miedos ancestrales o metafísicos, con el temor a la ira de los dioses, a las fuerzas desatadas de la naturaleza, a los castigos que vienen de lo alto o las penas en la otra vida; estos miedos perpetuos como los llama el autor[15], tendrían que ver ante todo "con la oscuridad que reina entre los seres humanos, con la ignorancia sobre las causas que producen los desastres y la mala fortuna"[16]; es decir, temores premodernos que Hobbes como hombre de su tiempo confiado en las luces y el progreso, pensaba que se irían desvaneciendo en la medida en que pudiesen establecerse y explicarse las razones que los producen.

Estos miedos perpetuos o metafísicos sólo tendrían repercusiones políticas cuando fuesen usados como recursos de dominación por unos u otros; a propósito dice Hobbes: "algunos poetas antiguos dijeron que los dioses fueron creados al comienzo por el temor humano"... y más adelante afirma: "el propósito de las religiones es el de volver a sus fieles más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil"[17], sin embargo, él piensa que estos sanos principios no pueden ser fundamento de orden político; por el contrario, ve en las religiones motivos permanentes de disputas y enfrentamientos; de discordias recriminaciones, odios y guerras que deberían cesar cuando las iglesias, sus concilios y sus ministros quedasen sometidos al Leviatán; soberano indiscutido y absoluto.

---

13. Ibid. Pág. 229.
14. Este estado de incertidumbre y angustia es llamado por M. Oakeshott "la situación difícil". Ver: OAKESHOTT, M. El racionalismo en política y otros ensayos. Fondo de Cultura Económica. México, 2000. Pág. 215.
15. HOBBES, Thomas. Op. cit. Pág. 209.
16. Ibid.
17. Ibid.

El miedo del que se ocupa Hobbes, es el que suscita en cada individuo la existencia de los otros con los cuales se relaciona y convive; miedo secular, mundano, que adquiere su sentido en el aquí y el ahora; miedo propio de la naturaleza humana y de su condición, que les teme a sus semejantes porque sabe que no son diferentes a él y por lo tanto persiguen cosas similares; miedo que nace de la convivencia porque el hombre no es un ser solitario y está obligado a vivir en contrapunto con los deseos y las pasiones de los otros y por tanto en permanente discordia con ellos; ese deseo insaciable de los seres humanos que como dice el autor

> va de un objeto a otro donde la obtención del anterior no es sino camino hacia el siguiente... pues el objeto del deseo humano no es sólo de disfrutar una vez y por un solo instante sino asegurar para siempre el deseo futuro; en consecuencia, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos lo hombres no sólo tienden a conseguir sino también a asegurar una vida satisfecha[18].

Esta discordia permanente nacida de los deseos humanos y propiciada por la convivencia social, tiene, al decir de Hobbes, tres motivos principales: La competencia, la seguridad y la gloria, el primero hace que los hombres se enfrenten por las ganancias y los beneficios, por los bienes escasos diríamos hoy; el segundo hace que los seres humanos usen la violencia para defenderse e impedir que otros se apropien de lo que ellos tienen; es decir, para garantizar su propia seguridad y la de sus bienes; el tercero, la gloria o el honor, se refiere a la necesidad humana de ser reconocidos y valorados por los otros; dice el autor "los signos de subvaloración, ya sea directamente de su persona o por reflejo, de su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre es un serio motivo de disputa[19]" se trata de las humillaciones, el desprecio, las ofensas y lo que más contemporáneamente se ha dado en llamar "las heridas morales" que se convierten en razones para aplicar la fuerza en contra del otro.

18. Ibid. Pág. 199.
19. Ibid. Pág. 224.

Estos tres motivos de discordia referidos a la condición humana y desarrollados en la vida en común, son los que inducen los estados de guerra donde parece no haber lugar para nada distinto "al miedo continuo y peligroso de muerte violenta y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta"[20].

• Miedo a los iguales

Otro rasgo de la modernidad en los miedos hobbesianos, es el que tiene que ver con la igualdad; el temor que atenaza y conmueve a los seres humanos y que los induce a matarse entre sí no proviene de las desigualdades y las diferencias: no se trata de guerras de los fuertes contra los débiles; de los violentos contra los pacíficos; de los valientes contra los cobardes o de los civilizados contra los bárbaros; no es una confrontación que se articule sobre las diferencias; es una guerra desatada por la igualdad, desarrollada por la igualdad y mantenida por ella.

Hobbes sostiene que si entre los hombres hubiese grandes y significativas diferencias (de fuerza, de inteligencia, de ingenio o de conocimiento) y si hubiese grandes y manifiestas distancias entre ellos o si éstas fuesen irreversibles, la hostilidad y la guerra no tendrían espacio para su desenvolvimiento porque la correlación de fuerzas de mando y dominio quedaría definida de una vez y para siempre en el primer enfrentamiento (una guerra corta y definitiva) o porque el más débil, consciente de sus limitaciones y desventajas, desistiría de empuñar las armas y se sometería sin lucha al dominio que se le impone.

Pero entre los seres humanos hay más semejanzas que diferencias; para empezar, poseen idéntica naturaleza, los mismos derechos: nacen libres e iguales y sus distinciones son tan pequeñas y reversibles que no producen efectos significativos en lo que tiene que ver con las hostilidades pues como dice Hobbes...

20. Ibid. Pág. 225.

> aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte ya sea por maquinación secreta o por alianzas con otros que se encuentran en el mismo peligro que él[21]

por lo tanto el débil no desistirá de lograr su empeño y no depondrá el ánimo de confrontarse e ir a la guerra si es preciso.

A su vez, el fuerte, justamente porque es sólo un poco más poderoso o porque transitoriamente cuenta con mayores recursos bélicos, tenderá a mantenerse alerta y dispuesto para atacar o defenderse y tendrá que manifestar que si bien no quiere la guerra está dispuesto a hacerla y a someter al contradictor en cualquier momento;

> ... de esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines y por tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que sin embargo, no pueden ambos gozar devienen enemigos y en su camino hacia su fin —que es principalmente su propia preservación y a veces su delectación— se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse[22].

En este clima de incertidumbres, de riesgos, de contingencias y de situaciones fortuitas donde la voluntad bélica de unos y otros nunca declina es donde el miedo cobra su propia dimensión e induce a los hombres al contrato y a la fundación del orden moderno.

• El miedo racional

El miedo hobbesiano es un miedo que razona; que piensa, que calcula, que induce a sopesar posibilidades o riesgos; que diseña futuros posibles y deseables; en fin, es miedo razonable, que se fundamenta en hechos y que busca soluciones adecuadas en un horizonte de posibilidades reales; es un miedo con objeto definido —los otros hombres— y que permite saber qué hacer en determinados momentos y circunstancias; es un miedo que se puede instrumentar para producir terror y hacer desis-

21. Ibid. Pág. 222.
22. Ibid. Pág. 223.

tir al enemigo de sus propósitos, para obligarlo a ceder y a rendirse o para mantener en vilo su poder, recordándole a cada momento que las situaciones son reversibles y que puede perder su dominio incluso a manos de sus enemigos más débiles y pequeños.

Nadie puede estar tranquilo cuando la soberanía no se ha constituido o cuando la existente, ha sido puesta en vilo por una enemigo externo o por varios actores armados en el interior; todos, independientemente de sus diferencias y sus distancias sociales, están en peligro, en riesgo de perder la vida, los bienes, la fortuna, el respeto y el reconocimiento de los otros hombres; por eso dice Hobbes que es necesario tomar precauciones así sea en tiempos de paz; vigilar a los otros, a los vecinos, a los enemigos históricos o a aquellos que eventualmente se pueden convertir en oponentes y poner en riesgo la propia seguridad, demostrándoles con hechos, con palabras o con gestos que la guerra para defender la propia seguridad es una posibilidad abierta[23].

Para demostrar a través de la propia experiencia estos asertos dice Hobbes:

> medite entonces el que se arma y trata de ir acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va dormir; que echa cerrojo a sus arcones incluso en su casa... ¿qué opinión tiene de sus prójimos cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas y de sus hijos y sirvientes cuando echa cerrojo a sus arcones, no acusa así a la humanidad con sus acciones como lo hago yo con mis palabras?[24]

Pero a su vez, los sometidos y subyugados, los desposeídos y humillados o los que han caído bajo el dominio de un enemigo determinado, también calculan, y prevén con qué fuerzas cuentan, cómo conseguir recursos, convocar aliados, diseñar estratagemas, engaños, acciones por sorpresa, manteniendo siempre abierto el horizonte de la posibilidad de una victoria y a la guerra como un recurso necesario y como una solución posible[25].

---

23. Ibid. Pág. 225.
24. Ibid.
25. Ibid. Pág. 223.

Es precisamente ese miedo racional, esa racionalidad miedosa, lo que conduce a los hombres a crear un poder común mediante la renuncia a los derechos naturales en beneficio de un tercero, el Estado, que los aterrorice a todos y que los mantenga sujetos a sus mandatos y prohibiciones; es ese miedo racional o razonable el que funda la soberanía, el que define y estructura el orden político, el que mantiene y hace posible la obediencia, la vigencia de la ley, la justicia y el derecho porque como dice Hobbes "sin miedo a la violencia y a la muerte se haría imposible que ningún hombre estuviese obligado a la obediencia en ninguna clase de Estado"[26].

- **El miedo que imagina y se representa al otro**

El miedo hobbesiano es racional pero también es capaz de imaginar, de representarse situaciones, de construir referentes simbólicos y de expresarse a través de metáforas y emblemas; cuando Hobbes intenta explicar "esa condición que llaman Guerra"[27] señala muy claramente la diferencia entre la guerra como acción y la guerra como estado o situación;

> la guerra no consiste sólo en batallas o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida y por tanto la noción de tiempo debe considerarse en la naturaleza de la guerra... pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad, de lo contrario todo otro tiempo es paz[28].

Con esta metáfora del tiempo atmosférico, el autor intenta explicar que el estado de guerra, es una suerte de clima, una situación de hostili-

26. Ibid. Pág. 227.
27. Ibid. Pág. 224.
28. Ibid. Pág. 225.

dad, un entorno inquietante, un sentimiento generalizado de inseguridad e incertidumbre donde prevalece el *animus belli* o sea la voluntad de enfrentarse, de resistir, de no someterse a un poder distinto al propio, de defenderse, si es necesario por su cuenta y riesgo de las agresiones de enemigos o contradictores de diferente orden.

En suma, el estado de guerra es una representación inducida por el miedo y la inseguridad; en el estado de guerra, las que se entrecruzan, no sólo las armas, son las representaciones, las visiones y las imágenes del enemigo, que como lo señala el autor, se han venido construyendo en un arco de tiempo prolongado durante el cual la voluntad de enfrentarse en batalla o el *animus belli* está suficientemente esclarecido y es conocido por todos los implicados[29].

En los estados de guerra, cuando la soberanía está en disputa, cada individuo se forja una imagen de su contrario, porque su contrario no es distinto, es igual a él y tiene sus mismos deseos y pasiones; se representa su propia fuerza en relación con la de su enemigo, se imagina qué acciones puede llevar a cabo para someterlo o disuadirlo; manifiesta esa voluntad con hechos, con palabras y con gestos, interpreta las que le llegan de los otros, recurre a signos para expresarla y visualiza qué engaños o estratagemas utilizarán contra él para precaverse de antemano y recurrir a las sorpresas y a las anticipaciones. No nos encontramos en el escenario de una batalla sino en el teatro de las representaciones intercambiadas, dentro de un arco de tiempo prolongado en el que el miedo alimenta y reproduce las manifestaciones hostiles de los individuos[30].

Es el miedo, la incertidumbre, el clima de inseguridad lo que induce al ser humano a forjarse imágenes y representaciones del peligro que corre, de la ferocidad del enemigo, de la inminencia de perder la vida, de quedar desposeído de bienes materiales o de ser humillado y vilipendiado por sus iguales; representaciones puestas en juego, unas contra otras

29. Ver sobre este asunto: Foucault, Michel. Op. cit. Pág. 101.
30. Ibid.

que se retroalimentan y se multiplican y que pueden coadyuvar para poner en marcha la máquina feroz de la guerra como acción.

Se trata de representaciones e imágenes de lo propio y de lo otro, que se coimplican y se transforman a la sombra de las desconfianzas, los malentendidos y las inseguridades de todos contra todos y en ese escenario de terrores representados es precisamente donde se imagina el Leviatán; ese hombre artificial, esa máquina infernal, grande y poderosa que los somete a todos por el terror máximo que suscita en ellos y cuya representación iconográfica quedó plasmada en la primera edición de la obra; lo que se quiere decir aquí es que el Leviatán soberano no es únicamente una construcción racional y mecánica devenida del cálculo y la previsión de los individuos atemorizados; es también un imaginario, una representación simbólica, una metáfora, un arcano que mira impasible desde lo alto el paso de los siglos.

La ritualización del miedo

El miedo, según Hobbes, sería el fundador del orden político, la justificación racional del mando y la obediencia y la condición para el logro de la vida en sociedad; si por miedo al desorden y a la anarquía, los seres humanos crean el dios mortal, unitario y soberano, que los sustituye y está en lugar de ellos asumiendo la totalidad de su poder, pudiera pensarse que esta estrategia política iría dirigida a suprimir el miedo de vida de los hombres a erradicarlo o a situarlo en lugares marginales o casuísticos pero no es así; el miedo, esa pasión racionalizante e imaginativa, secular y moderna no desaparece con la creación del Estado soberano; lo que se conquista con el Leviatán es la seguridad pues está muy claro que para Hobbes la paz, es seguridad y nada más[31], pero el miedo sigue allí, latente, serpenteante, omnipresente y justificando una estructura de mando y obediencia que de otra manera, opina Hobbes, sería imposible mantener.

31. HOBBES, Thomas. Op. cit. Pág. 225.

Lo que puede esperarse de la soberanía estatal dice el autor,

> es que el hombre pueda abandonar esa miserable condición (de guerra) que es consecuencia necesaria de las pasiones naturales cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete por temor al castigo, a la realización de sus pactos y al cumplimiento de las leyes de la naturaleza[32].

Es decir, el devenir del Estado y la pervivencia de la soberanía, se siguen fundamentando en el temor; el temor a lo que él mismo creó, al castigo que puede derivarse de las acciones u omisiones si es que viola las leyes, rompe los órdenes constituidos o intenta desobedecer, disentir o revelarse; si incurre en alguna forma de desobediencia, esta actitud lo situaría por fuera del orden, en los márgenes de la sociedad, en el limbo de la indeterminación y con todo el peso del Estado soberano sobre su propia humanidad. Por eso es el miedo el que mantiene al individuo sujeto al orden establecido y en una estructura determinada de mando y obediencia.

Contrario a las lecturas convencionales de Hobbes, pudiera plantearse que el sometimiento al Estado soberano no es un mero asunto de imposición vertical y autoritaria del poder sobre los individuos ni que el Leviatán sea el Estado máximo que todo lo controla, lo decide y lo resuelve; por el contrario, la soberanía es una decisión racional de los ciudadanos y las funciones del soberano serían mínimas y referidas únicamente a la defensa de la Nación frente a las amenazas externas y frente a las tentativas internas de rebeldía, sedición y desobediencia; Estado mínimo y con funciones de mera seguridad tal como sueñan los neoliberales del presente[33].

En efecto, el orden político que provee el Leviatán hobbesiano no se garantiza por la imposición brutal de un poder arbitrario sobre los ciuda-

32. Ibid. Pág. 238.
33. Según Bobbio, el Estado propuesto por Hobbes es máximo en cuanto no conoce límites legales o institucionales pero es mínimo en cuanto sólo tiene un propósito, garantizar la seguridad. Ver: BOBBIO, Norberto. Liberalismo y democracia. Fondo de Cultura Económica. México, 1988. Págs. 58-79.

danos, y la soberanía no se circunscribe a la dominación violenta; por el contrario, es ante todo un asunto de aceptación racional e ilustrada por parte de los individuos que se someten y deciden de buen agrado obedecer; es decir, la soberanía nace de abajo, del conjunto de los ciudadanos convertidos en corpus político, que optan por una estructura de mando y obediencia que les garantice la seguridad para sus vidas y sus bienes.

Esta idea de la soberanía desde abajo queda claramente expresada cuando Hobbes plantea las dos maneras de establecerla; la de institución y la de adquisición[34]; la primera —la más conocida— ocurre cuando

> una multitud de hombres se ponen de acuerdo y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se les concederá por mayoría el derecho a representar la persona de todos ellos[35]

éstos por miedo, por temor, por inseguridad, fundan el Estado y le dan la condición de soberano indiscutido.

La soberanía de adquisición es la que se funda sobre verdaderas relaciones de fuerza, sobre guerras como acción y que se establece después de una victoria militar; la nación o la parte de ella que pierde la guerra, pierde también su condición soberana y queda a merced del vencedor; frente a esta situación se presentan dos alternativas; o se decide liquidar a todos los derrotados, con lo cual la nueva soberanía de los vencedores quedaría plenamente establecida o se les otorga el beneficio de la vida a los vencidos que sobrevivieron; estos pueden intentar de nuevo la sublevación con lo cual se retornaría al estado de guerra e incluso a la guerra como acción o pueden optar por la sumisión al nuevo poder, pagarles tributos a los vencedores y jurar obediencia a sus leyes y prohibiciones; si esto ocurre, estaríamos frente a la fundación de un nuevo orden político. De una nueva soberanía[36].

Esta situación de dominio y conquista, de subyugación y expoliación, que ocurre por la vía de la victoria militar, sólo se convierte en nueva

34. HOBBES, Thomas. Op. cit. Pág. 268.
35. Ibid.
36. Ibid. Pág. 270.

soberanía cuando los vencidos, frente al terror de una muerte violenta y prematura; con la zozobra de vivir perseguidos, vilipendiados y humillados y de no poder disfrutar tranquilamente de todo aquello que desean, eligen (racionalmente) la vida, privilegian la supervivencia, se someten de buen agrado a la obediencia y se sujetan al orden y a las leyes del vencedor; en ese momento, dice Hobbes, la dominación por la fuerza se convierte en soberanía porque los vencidos han transformado a los vencedores de sus enemigos en sus representantes; han instaurado un nuevo soberano que sustituye al anterior y le han otorgando, por propia decisión el máximo poder[37].

En ambas formas de constitución del orden político (por institución o por adquisición) la soberanía se forma desde abajo, por la voluntad de los ciudadanos y por la vía de la coopresencia de todos aquellos que temen y anhelan la seguridad; en ambos casos se repite la misma secuencia: miedo, voluntad de los individuos y soberanía; por eso en el Estado, el miedo se hace soberanía, se materializa en ella, se expresa a través de ella y los ritos del soberano contribuyen a mantener los miedos vigentes y a recordarles a los ciudadanos que el Leviatán está ahí para protegerlos pero también para dominarlos.

Soberanía y guerra civil están siempre en perfecta oposición; si hay guerra la soberanía no existe y si la segunda está plenamente establecida la guerra y la violencia no tendrían espacio por lo menos al interior de las fronteras nacionales y sigue siendo válida la sentencia de Schmitt que comentado a Hobbes dice que "la soberanía es una guerra civil permanentemente impedida por una gran potencia"[38]; pero el miedo siempre está allí, no desaparece, no se sustituye, permanece latente, como al acecho pero se transforma y se transmuta como en la vieja alquimia y se manifiesta bajo diferentes formas; aparece como el enemigo en los estados de guerra pero en el Estado moderno, se viste con los arreos del

37. Ibid. Págs. 271 y ss.
38. SCHMITT, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado en Tomás Hobbes. México. Amalgama Arte editorial. 1997.

soberano y se expresa a través de los mandatos, las leyes, las sentencias de los jueces y las acciones de la fuerza pública.

El Leviatán que resume en sí mismo todos los poderes y representa a todos los ciudadanos, concentra también sobre su propia corporeidad todos los miedos y se convierte en el miedo por excelencia, en el gran terror que garantiza la obediencia y brinda seguridad; un poder soberano que está alerta frente a cualquier indicio de rebeldía ciudadana, poder vigilante para que ninguno rompa el pacto o introduzca elementos de desorden; poder supremo que suscita miedo porque tiene ojos y oídos que todo lo ven y todo lo oyen y que puede juzgar condenar y castigar sin que nadie pueda discutir sus determinaciones porque no hay nada sobre su propia majestad.

Para Hobbes, la pretensión de la soberanía no es la de erradicar la guerra de una vez y para siempre, se trata de mantener la seguridad en el interior y desplazar el conflicto hacia el exterior, hacia las fronteras de la propia Nación; señala el autor cómo los Estados en la edad moderna y una vez establecida su seguridad interna se mantienen armados y vigilantes de las acciones de sus vecinos y sobre todo en disposición de entrar en batalla; para explicarlo, el autor usa una metáfora comparativa: Los Estados, dice: "se mantienen en situación y postura de dos gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro"[39], esto quiere decir que el *animus belli* se traslada a las fronteras, pero nunca se depone ni desaparece y así la guerra, con sus terrores e inseguridades, sigue siendo un horizonte de lo posible.

La tentación del autoritarismo

Cuando la soberanía está en vilo y se ha vivido por largos períodos en "situaciones difíciles" como las llama Oakeshott[40], en estados de guerra o en enfrentamientos civiles de largo aliento, el miedo se vuelve el

39. HOBBES, Thomas. Op. cit. Pág. 241.
40. OAKESHOTT, M. Op. cit. Pág. 213.

acompañante de los ciudadanos en casi todos los eventos de la vida cotidiana y es explicable que la principal demanda social se dirija a exigir seguridad, orden, vigilancia y control por parte de los poderes establecidos o que al menos posean la titularidad jurídica de la soberanía estatal.

Así lo vivió Hobbes, agobiado por lo que él llamaba "mi pena, por las calamidades actuales de mi país"[41], y de alguna manera el contrapunto entre la pasión del miedo y el deseo de seguridad, constituyen un hilo grueso que le da sentido a buena parte de su obra; igual cosa diría San Agustín después del horror por el saqueo de Roma[42]; más adelante Tierno Galván en sus comentarios sobre Hobbes, señalaba cómo se requería un Estado fuerte ante la ferocidad, el pavor y el desastre producido durante la guerra civil española[43] y así lo están demandando sectores amplios de la población colombiana que parecieran preferir la guerra como acción a las incertidumbres de una negociación difícil o que optarían por un Leviatán autoritario con tal de que les otorgase seguridad para sus vidas y sus bienes.

La convocatoria colombiana del presente ha tomado el nombre de la paz pero lo que demanda en esencia es seguridad —muy en el perfil hobbesiano por lo demás— y exige de manera cada vez más radical, tranquilidad, restablecimiento del principio de autoridad, uso de la fuerza y la violencia contra aquellos que se revelan y desobedecen; en contra de los que contribuyen a incrementar el desorden, la anarquía, la contingencia e incertidumbre de vivir en un universo social, donde el miedo se ha convertido en el vector dominante. Lo que queremos señalar acá, es que esta demanda por seguridad y orden es en parte el resultado de estados de guerra prolongados y de "situaciones difíciles" sucesivas y si aceptamos las tesis de Hobbes, lo que las estaría induciendo a este clamor es el miedo: así lo han vivido casi todas las sociedades que han padecido tan intensa experiencia pero al mismo tiempo allí radica la gran tentación del autoritarismo y ese es el gran riesgo de Colombia en el presente.

41. Ibid. Pág. 216.
42. Ibid.
43. MOYA, Carlos. Introducción. En: HOBBES, Thomas. Op. cit. Pág. 77.

Es explicable que Hobbes tuviese la confianza puesta en el Estado Nacional moderno como la alternativa más razonable para el establecimiento de un sistema perdurable y estable de mando y obediencia; además, su Leviatán, el que quedó plasmado en sus obras y en las imágenes diseñadas por él, era todopoderoso, claro está, pero también benévolo, sabio, paternal, pedagogo, virtuoso y capaz de conducir a los ciudadanos al logro de sus deseos sin tener que apelar a la disputa perpetua.

El Leviatán hobbesiano, encarnaba pues la búsqueda de un principio en qué fundar orden político que permitiese reducir la incertidumbre, mitigar la zozobra y hacer predecible aquello que aparecía como amenazante o, en otras palabras, inducir la formación de una sociedad pacificada y desarmada; lo que quizá no previó el autor inglés, fue que su Leviatán se convirtiese en ese monstruo caprichoso y autoritario que anula la sociedad civil y reduce a los ciudadanos a una situación más lamentable y amenazante que la que vivieron en el estado de guerra.

No obstante, incluso en su época, cuando apenas el Estado nacional estaba naciendo, ese gigante artificial todopoderoso despertó grandes sospechas entre los interlocutores y los pares del autor que intuyeron detrás de esa figura, la eterna tentación autoritaria; Locke en su crítica a Hobbes decía que resultaba tan insensato pensar que el Leviatán podía garantizar la seguridad de los ciudadanos, como el creer que uno puede protegerse del peligro que representan las zorras y las mofetas, refugiándose precisamente... en la Jaula del León[44]; es decir; cambiar pequeños miedos y desconfianzas por el gran terror; ese que lo destruye todo y que termina por engullirse hasta las pasiones y los deseos humanos más íntimos y privados.

La experiencia humana de varios siglos de historia es suficiente para perder la confianza en las bondades intrínsecas del soberano; la sucesión de Leviatanes autoritarios y violentos, sin rastros de benevolencia o sabiduría, que no conducen a sus ciudadanos, como pensaba Hobbes, a la for-

44. SERRANO GÓMEZ, Enrique. Consenso y conflicto. Editorial Interlíneas S.A. México. Pág. 37.

mación de la sociedad civil, a la República, a la vigencia de la Ley y al logro de sus expectativas y deseos sino más bien a la aniquilación física, a la atomización de la sociedad, al aislamiento y al silencio[45], es suficiente razón para rechazar la seguridad sin democracia y la autoridad sin acción política; la historia, en este caso tiene que servir como referente para resistir con buenos argumentos las tentaciones para resucitar el Leviatán después de siglos de esfuerzos dirigidos a domesticarlo, a limitarlo y a ponerlo bajo el control ciudadano a través de la democracia.

Conocer las razones del miedo y su forma de manifestarse mediante la clave hobbesiana, puede ser un buen principio para no caer en las redes tendidas por una incierta y vacilante promesa de seguridad ciudadana; no obstante estas reflexiones nos devuelven al principio, a las eternas preguntas de la ciencia política: ¿de qué seguridad estamos hablando y para quién?; ¿es posible como lo hace Hobbes y como parecen hacerlo muchos de nuestros conciudadanos, identificar seguridad y paz: dos términos que se demandan uno a otro pero que tienen alcances y contenidos distintos? ¿"El desafortunado vicio de la obediencia"[46] se puede fundar sobre alguna razón diferente al miedo o éste, con su indudable arraigo en las pasiones humanas tiene que seguir siendo el gran demiurgo de la política?

45. Arendt, describe muy bellamente lo que ocurre cuando se instauran Levitanes totalitarios y los inmensos costos para los individuos condenados a vivir en bajo dominios de esta naturaleza. Ver: ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo; Madrid. Taurus 1974. Págs, 385-609.
46. ESCALANTE GONZALBO, Fernando. Los ciudadanos imaginarios. México. Colegio de México. 1993. Págs. 31-52.

Somos ciudades sin muros

El temor y la política en la síntesis tomana*

Jorge Giraldo Ramírez
Magíster en Filosofía. Profesor de cátedra
Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia

Y yo pobre viandante del camino
cuando a mi propia soledad me entrego
pienso que en el horror de cuanto existe
no encuentro mi ilusión de peregrino.
(Nadie me espera, canción popular)

Tiene la filosofía una tarea —parte de su responsabilidad inmensa que no siempre cumple— que se traduce en lo que Gadamer llama "la exigencia del esfuerzo del concepto"[1], la obligación de dar cuenta de la cosa que se nombra con una palabra así luego la pragmática pueda modificar ese uso y demande, entonces, nuevos trabajos para que la reflexión pueda hablar con la vida.

Para los límites de este ejercicio, por tanto, me propongo exponer el concepto de temor en santo Tomás de Aquino haciendo notar los probables precedentes y ciertas tensiones teóricas con ellos y torceré, con la

* Agradezco a la estudiante Mónica Jiménez su apoyo en la recopilación de parte del material.

1. GADAMER, Hans-Georg. Del ideal de la filosofía práctica.1980. En: Elogio de la teoría. Discursos y artículos. Península. Barcelona, 1993. Pág. 64.

mayor cautela posible, ciertos pasajes de su sistema para interpretarlos con sentido político. Este intento se presenta bajo tres apartados que responden a las preguntas qué es el temor, cómo temer y, al final, por la relación entre el temor y la política. He incluido un excurso sobre la muerte que considero imprescindible por los énfasis que revela. Estos focos de atención implican dejar a un lado las ricas sicología y fenomenología del miedo presentes en esta teoría.

Hay dos precisiones que no puedo dejar pasar por alto en la declaración anterior: ¿por qué uso el término temor? y ¿por qué echo mano de Aquino?

A lo largo del texto utilizaré la palabra temor que aparece siempre en Tomás (*timor, timoris*) y no miedo (*metus*), por el uso indiscriminado que se hace en los textos de Aristóteles de las palabras fobos y deinos, cosa que sucede también en las traducciones castellanas (temor, miedo) o inglesas (*fear, dread*) de ambos autores. Además, porque las autoridades usan como sinónimos temor y miedo[2]. Igual podría usarse, al parecer, pavor —de comercio en desuso— o pavura, más extraña pero bella, introducida a mi generación por ese enorme artista que es Silvio Rodríguez.

De otro lado, el santo reúne las muy importantes características de haber logrado un trabajo extenso sobre el temor, una síntesis peculiar del pensamiento occidental y una influencia que, con altibajos, tiene pocos parangones en nuestra cultura. Se ocupa por extenso de nuestro tema en los llamados tratados *De las pasiones* (I-II q. 22-48), *Sobre la esperanza* (II-II q. 17-22) y *De la fortaleza* (II-II q. 123-140) de la *Suma Teológica* que son, mal contadas, unas quinientas páginas de folio normal moderno; procu-

2. CUERVO, Rufino José. Diccionario de Construcción y Régimen de la Lengua Española-Castellana, T. 6, Bogotá, 1993. Pág. 529: Miedo "del lat. metus 'temor, inquietud'". J. Alberto Serna, Cómo enriquecer nuestro vocabulario mediante el empleo de las raíces latinas, Medellín, Idioma, 1999: Temor "del lat. timor... miedo" (p. 782); e incluso pavor "del lat. pavor... sentir miedo... temor" (p. 669). Pueden consultarse además: Charlton T. Lewis & Charles Short, A Latin Dictionary; Henry George Liddell & Robert Scott, A Greek-English Lexicon, ambos en www.perseus.tufts.edu.

ra una síntesis del pensamiento griego clásico, el estoicismo latino y la patrística cristiana asumiendo y confrontando de forma no siempre visible sus aportes; y, a más de ocupar un lugar central en nuestra tradición, sigue marcándonos hoy, a veces silenciosamente. Si fuera necesario añadiría que este recurso se debe a la coincidencia de mi segundo regreso a Tomás con este debate.

El concepto de temor

Pasemos pues a nuestro primer asunto: ¿qué es el temor?

Aquino afirma que "como el movimiento del temor es de fuga, así implica el temor la huida del mal arduo posible [*mali arduí possibilis*], pues los males menores no infunden temor"[3]. Esta definición —una de las varias fórmulas que nos ofrece— se ancla ya en la tradición clásica que estableció Sócrates cuando asevera que "el miedo no es más que la idea de un mal inminente"[4]. Aristóteles concurre diciendo que "se define el miedo como la expectación del mal"[5].

Desde aquí, es necesario proceder a establecer algunas precisiones.

Partamos del objeto del temor que es el mal. El mal se define por oposición al bien y el bien para el ser humano consiste "en conformarse a la razón"[6], según la tradición de la metafísica aristotélica que articula el bien con la naturaleza de la cosa y la versión racionalista del Pseudo-Dionisio que muestran su impronta en toda la obra de Tomás. La naturaleza, y con ella la sociedad y las personas, se nos ofrece ordenada y armónica gracias a Dios —cómo no— pura razón y máximo arquitecto. Los seres humanos, adicionalmente, tenemos la característica —especial, mas no exclusiva— de ser racionales y sólo podemos acceder al bien y perfeccionarnos conformando nuestra conducta a pautas racionales.

---

3. Tomás de Aquino, Suma Teológica, II-II q. 19 a. 11. Se cita por Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, T. VII, 1949, en adelante BAC.
4. Platón, Laques, en Diálogos. Porrúa. México,1984. Pág. 57.
5. Aristóteles, Ética a Nicómaco, III 6. Se cita por Ética Nicomaquea. Política. Porrúa. México, 1996. Pág. 36.
6. Tomás, op. cit., II-II q. 123 a. 1., (Tratado de las virtudes sociales), BAC, T. IX, 1955.

Se comprende por qué está en la esencia de cada cosa procurar lo que es bueno para ella. Para los seres humanos el precio de la caída y de la libertad se paga con las altas probabilidades de errar en la búsqueda del bien. Sin embargo, como siempre queremos el bien nos topamos con la paradoja de que "el amor es causa del temor"[7] pues es la atracción hacia algo la que hace a ese algo objeto de temor en el preciso momento en que lo malo amenaza con privarnos de él, generando en nosotros ese trastorno que llamamos miedo.

Así que la virtud humana consiste en someterse a la razón y uno de los tipos de obstáculos que amenazan esta tendencia es la repulsa que nos causa "la inminencia de algo difícil"[8]. No se trata, por tanto de cualquier mal como puede parecer en la versión socrática, sino de un mal arduo. Aristóteles aclara que "no todos los males son temidos, por ejemplo el ser injusto o tardo, sino los que pueden causar grandes penas o ruinas"[9]; adicionalmente, los pequeños males no alcanzan a perturbar la firmeza de la voluntad en el cumplimiento de los mandatos racionales. La arduidad, de vuelta al santo, consiste en la dificultad que presenta dicho mal para ser vencido, dificultad que tiene que ver en principio con hechos que tienen una causa externa a nosotros y que, por tanto, escapan al ámbito de nuestros poder y voluntad. Un mal arduo puede producirse, ya sea por la magnitud del eventual daño en sí mismo, su presentación repentina y la condición (debilidad) del sujeto que lo encara[10].

Hay que decir aquí que el temor puede tener un objeto distinto al mal y se trata de "aquel de quien puede provenir el mal"[11], es decir, la fuente del mal que puede estar en la naturaleza o en otros seres humanos y, de una manera especial e indirecta, en Dios.

Ese mal, también, tiene que ser posible o inminente. Una coincidencia inequívoca entre Tomás y sus predecesores estriba en atribuirle al temor

7. Tomás, op. cit., I-II q. 43 a. 1. Se cita por Moya y Plaza Editores, Madrid, T. II, 1881, en adelante MP.
8. Tomás, op. cit., II-II q. 123 a.1, BAC.
9. Aristóteles, Retórica, II 5. Se cita por Eudeba, Buenos Aires, 1966. Pág. 217.
10. Tomás, op. cit., I-II q. 42 a. 3, a. 5, MP.
11. Tomás, op. cit., II-II q. 19 a. 1, BAC.

un tiempo especial que no es ni el presente ni el futuro lejano. Sobre esto último argumenta Aristóteles que "no se teme lo que está muy lejos"[12] porque las preocupaciones se dan ante la proximidad del problema. Tampoco hay temor ante la actualidad del mal puesto que en tal caso las pasiones que se dan son el dolor, siendo el daño provocado externo, y la tristeza, si tal fuera interno[13]. Restrinjo mi tentación de perderme en los bellos textos tomanos sobre la tristeza para señalar dos de sus especies que pueden resultar ilustrativas de los efectos que el mal nos causa en el espíritu: de un lado, está la angustia que conservando el impulso a escapar del mal no nos deja encontrar salida alguna; de otro, la postración (*acidiam*) que consiste en un abatimiento tal que ni vemos escape alguno ni nos sentimos con fuerzas siquiera para desearlo. La angustia tomana es distinta de la de Kierkegaard ya que para éste el objeto de la angustia es la nada y "ese pecado consiste en la ausencia de la conciencia del pecado"[14].

En su acepción precisa, inminencia es una amenaza que está "encima", que pende sobre nosotros. Es inevitable, que venga a la mente la figura de la espada de Damócles. Situándonos en el tiempo, lo que está presente es la amenaza, el mal propiamente dicho que esa amenaza significa está en el futuro, sólo que se trata de un futuro que está "a la mano". Recurro al auxilio de dos de las grandes autoridades tras el Doctor Común: en Aristóteles la inminencia puede entenderse como de un mal potencial, mal que aún no es eficaz (acto) en cuanto tal; en san Agustín, el tiempo futuro es —con rigor— "un presente de las cosas futuras"[15]. El temor está en el presente, el mal —su fuente y su efecto directo— está en el futuro.

La inminencia, definitiva para ubicar un futuro próximo que aparece ante nuestros ojos, nos coloca ante cualidades poco tangibles del mal;

12. Aristóteles, Retórica, II 5, pág. 217.
13. Tomás, op. cit., I-II q. 35 a. 1, MP.
14. Sören Kierkegaard, El concepto de la angustia, Barcelona, Orbis, 1984. Pág. 111. Lo más cercano a esta noción existencialista de angustia, sería para Tomás el "temor de culpa" noción evidentemente distinta y relacionada con el "temor filial" que revisaré más adelante.
15. Agustín, Confesiones, XI 20. Altaya. Madrid, 1993. Pág. 333.

significa que el mal no tiene que ser —por fuerza— real sino que también puede ser aparente o representado. El temor no sólo es producido por la proximidad del mal o de la fuerza que pueda provocarlo, sino que de igual modo "causan temor los indicios de esto"[16]. La capacidad de hacer mal puede ser aparente o el mal mismo que nos figuramos puede resultar de una magnitud menor, incluso, y finalmente, no serlo. Existe la posibilidad de que sea representado. En la definición del temor que ofrece en la *Retórica*, Aristóteles hace un giro especial respecto a la *Ética* pues en aquella obra lo que produce el temor es "la representación de un mal inminente"[17]. Recordemos que el objeto de la *Retórica* es discutir las reglas de la persuasión y, por ello, aborda la sicología de las personas y los mecanismos que permiten afectar discursivamente sus emociones y pensamientos. El mal nos lo podemos representar. Nuestra imaginación, nuestras aprensiones relativas a los bienes que deseamos con mayor ardor, nos llevan a identificar los males mayores para nosotros y atribuirlos a determinadas perspectivas. Así que puede distinguirse una situación sicológica de temor que no tiene que estar vinculada con la realidad exterior y cuyo origen no está únicamente en nosotros sino que puede estar en manos de otros. La retórica es un arte y, para la tradición aristotélicotomista, un arte sujeto a los mandatos de la ética, a la formación de personas y sociedades virtuosas y al servicio del bien supremo, felicidad o bienaventuranza, pero no se ignora que ese arte puede ser usado con otras intenciones en la deliberación, el juicio o la demostración.

Uno de los más grandes discípulos de Tomás expondrá esta disociación entre realidad y representación trescientos años después: "Está seguro quien nada teme y en salvo quien no corre peligro. Se da perfectamente que uno esté seguro porque no teme y que no esté en salvo, pues peligra"[18]. El peligro es una situación que se configura "en la aproximación de lo que causa temor"[19] y su opuesto perfecto es la seguridad. El

16. Aristóteles, Retórica, II 5, pág. 218.
17. Ídem., II 5, pág. 217.
18. Francisco de Vitoria, citado por Pedro Lumbreras en Tomás, op. cit., BAC, pág. 888.
19. Aristóteles, Retórica, II 5, pág. 218.

peligro representa una amenaza real que se desvincula del temor porque igual alguien puede no percibir tal situación al sentirse seguro en un momento en que objetivamente está amenazado. Mientras el peligro no se nos aparezca en el escenario del presente no produce miedo y la seguridad tiene su señorío, pero el hecho de que no lo percibamos no significa que no exista.

Suele ser dominante, y esto lo explica el movimiento de fuga que implica el temor, la denuncia acerca de la manipulación del miedo. Ya Aquino había discutido la cuestión de si el temor mismo puede ser temido, para concluir que sí, que podemos temer encontrarnos en esa situación de inminencia que hemos descrito antes como el tiempo preciso del temor[20]. La causa del temor es el mal y también la idea del mal. Esa idea es una *phantasiam*, que tiene mayor efecto en tanto posea cierta verosimilitud que puede referirse a fundamentos fácticos, históricos o culturales. El asunto que pone de presente la representación del mal en el contexto de la retórica o —de los medios de comunicación, su gemelo contemporáneo— es la creación artificiosa y con designios instrumentales de las situaciones de miedo.

Así que, si es posible hacer una construcción sicológica del temor, también lo es crear una sensación de seguridad, de descuido, que no sea adecuada a las características del entorno. El reverso de esta situación es la falsificación de la seguridad a través de un imaginario individual o colectivo que luego Hegel podría describir como alienación. Ahora, no tememos la representación de la seguridad porque ella significa para nosotros un bien y en cambio sí la del temor que tiene por objeto el mal, como se ha dicho. Sin embargo, he ahí la presencia de esta posibilidad también terrible que le da un giro a nuestras aprensiones y nos hace ver el mundo distinto. ¿Qué tal que nuestro ambiente de tranquilidad responda a la acción deliberada de quienes, por cualquier razón, pretenden ocultar las amenazas que nos acechan?

20. Tomás, op. cit., I-II q. 42 a. 4, MP.

Sigamos con la definición de la síntesis tomana para tocar otros dos elementos, la fuga y la pasión. El mal es algo que negamos en el entendimiento y que rechazamos en el apetito con un movimiento que busca apartarse de él. Los principios son apetecer el bien y huir del mal. Para usar la expresión aristotélica, respecto al mal la fuga es la tendencia[21]. Esta descripción de la naturaleza del hombre, y de los animales según nuestro autor, es cuestionada a la luz de la caracterización del orden de los actos humanos pues "el recto orden aquí consiste en que la voluntad se someta a la razón"[22]. Esto significa que la voluntad no puede huir sino a partir de las consideraciones racionales y que, ante el temor, pueden existir tanto una fuga ordenada cuanto una decisión de quedarse puesto que ha de darse el caso en que haya que "soportar males para conservar los bienes"[23]. Se puede entender, entonces, que Aquino considere que el caso de la fuga desordenada sea pecado.

El otro elemento que define el temor está implícito en el texto mencionado pero se sustenta en otro lugar y se refiere a que el temor es una pasión y que, por ende, debe ser descrito como un movimiento pasional. Esto significa que es un efecto que produce un agente distinto a mí, no es voluntario, y suele implicar daño.

Podemos suspender esta interpretación para proponer, pues, que el temor es un movimiento pasional que nos mueve a la fuga, pautada racionalmente, ante la inminencia de un gran mal, o fuente de maldad, que puede ser real, aparente o representado.

Excurso: El temor a la muerte como situación definitiva

Aristóteles en la *Ética* plantea que "el más terrible de todos [los males] es la muerte, porque es el término final, y nada parece haber de bueno ni de malo para el muerto"[24]. De esta manera contraría radicalmente

21. Aristóteles, Ética a Nicómaco, VI 2, pág. 75. Tomás, op. cit., II-II q. 20 a. 1, q. 129 a. 5, BAC.
22. Tomás, op. cit., II-II q. 125 a. 1, BAC.
23. Tomás, op. cit., II-II q. 129 a. 5, BAC.
24. Aristóteles, Ética a Nicómaco, III 6, pág. 36.

el pensamiento platónico que no sólo formula la esencia inmortal del alma y, por tanto, concibe la muerte como tránsito a otra vida, sino que también plantea las bondades de esa nueva vida convirtiendo la muerte en un hecho nada temible, incluso gozoso, pues facilita la huida del cuerpo y del mundo material.

En esta discusión interviene —asincrónicamente— un tercero en discordia: Epicuro. El filósofo del Jardín va a coincidir parcialmente con sus predecesores para construir una nueva propuesta frente a la muerte y al miedo radicalmente distinta. Epicuro coincide con Aristóteles cuando rechaza la inmortalidad del alma y admite que la muerte es el peor de los males. Sin embargo, se acerca a Platón cuando despoja a la muerte de cualquier connotación trágica y la convierte en un hecho ilusorio. Vale la pena citar de su *Carta a Meneceo*: "El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, estos han desaparecido ya"[25].

Epicuro coloca como eje de su filosofía la erradicación del temor y para ello se ocupa de rebatir los dos más temibles males que se pueden esperar como son la acción de los dioses y la clausura de la muerte. Ya vimos cómo convierte la muerte en una ilusión; respecto a los dioses simplemente asegura que son demasiado perfectos y están suficientemente lejos como para ocuparse de los humanos. Derrumbando los males mayores, el de Samos puede proponerse la eliminación del temor en la vida de los seres humanos; de hecho, ese es uno de los propósitos de su obra. Su argumento consiste en que "nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible"[26].

No se trata de que tengamos unas cualidades especiales que nos permitan vencerlo. Al contrario, somos frágiles puesto que "en virtud de la

25. Epicuro, Obras, Barcelona, Altaya, 1994, pág. 59.
26. Ibid.

muerte todos los hombres habitamos una ciudad sin muros"[27]. Más bien, el temor medra en las ilusiones del ser humano y el remedio sería apartarnos de todo deseo carente de inmediatez, de modo que la vida se viva en un constante presente, posibilidad abierta por la capacidad de autocontrol que poseemos.

Mil quinientos años después, Tomás de Aquino mirará todas estas concepciones de manera distinta. Defensor de la inmortalidad del alma, plantea que los males más temibles son los espirituales. Realista coherente, estima que la muerte de todas maneras es una clausura puesto que pone fin a los bienes y a los males del cuerpo y no deja al ser humano realizar buenas obras para sí mismo o para el prójimo. Sicólogo profundo, se aparta del objetivismo simple y realza la importancia de la percepción en la consideración del temor para reafirmar la vieja idea de que la muerte puede ser mal terrible porque "nada de lo que venga detrás se estima bueno o malo... [y] la conciencia de las almas separadas no está al alcance de nuestra vista"[28].

Es sorprendente que un teólogo cristiano nos diga que por más vida eterna y alma inmortal que existan, la persona se encuentra sobrepasada por el aspecto irredimible de la muerte. ¿Qué explica esta aparente paradoja? Que no basta la observación o el convencimiento de lo que la realidad es, que por lo regular sólo podemos calibrar los efectos del mal o la eficacia de los malos cuando ya estamos en su presencia, que hay algo en la naturaleza humana que nos hace imaginar cosas o añadir notas a cosas existentes. El santo responde desde el pasado a la pregunta acerca de la frustración del cristianismo en su empeño platónico por hacernos asumir la muerte como un acontecimiento gozoso, pues no ha bastado decir como en *Fedón* que ese despojo no es Sócrates y que el verdadero está ya contemplando a Dios.

---

27. Epicuro, Sentencia Vaticana XXXI, citado según Eduardo Molina Cantó, «Sobre el temor a la muerte en Epicuro y Lucrecio», Revista de Filosofía, Vol. LI-LII, Santiago, Universidad de Chile, 1998. Pág. 117.
28. Tomás de Aquino, In 3 Ethic. Lect. 14, citado por Pedro Lumbreras en Tomás, Suma Teológica, BAC, T. IX, pág. 881.

Temer y saber temer

El excurso nos ha dejado ver de soslayo dos propuestas radicales para que los seres humanos erradiquemos el temor: Platón, pesimista con la vida terrenal y el deleznable material corporal de que fuimos dotados, ve en la huida del mundo el único remedio posible. Epicuro se sitúa en la orilla opuesta diciendo que no hay inmortalidad para nosotros, la cara horrible de la muerte es un espejismo y cualquier otro temor es superable aunque a costa de perder las ilusiones. El Doctor Angélico se aparta de ambos afirmando que no podemos eliminar el temor, que hay que saber temer y que incluso en el temor podemos hallar algunas cosas positivas.

La vida buena del espiritu no es pensable al margen o a despecho del cuerpo, como Platón propone. Los seres humanos son un compuesto de cuerpo y alma y su vida virtuosa incluye los cuidados corporales, así como su amplia posibilidad de amar tiene en el amor de su propio cuerpo y de sí mismo todo una de sus tareas. La vida feliz no puede pretenderse sobre la base de bienes pequeños y de fácil acceso, como enseña Epicuro. La virtud exige un camino arduo o, mejor, precisamente existe virtud para tratar de lo difícil pues, como dice el Estagirita, "aun el bien es mejor en lo áspero"[29]. La vida virtuosa de la persona y la sociedad exige siempre bienes difíciles y no es moral renunciar a su prosecución.

El temor como pasión implica que los seres humanos estamos naturalmente dispuestos a sentirlo, mientras que una idea de la virtud como justo medio —tal como la que Aquino da por buena en Aristóteles— desecha la posibilidad de que el más virtuoso de los sujetos carezca de la posibilidad de sentir temor. Tomás admite de buena gana las limitaciones que le traen al ser humano poseer dimensión material, pero ese dato le permite vernos como seres especiales en el universo. Con Epicuro, puede decir que las personas somos tan débiles frente al temor como una ciudad sin muros en un contexto hostil pero no cree que el temor pueda eludirse, más bien piensa que hay que encararlo y dado el caso de que tal cosa pudiera lograrse no lo estima conveniente.

29. Aristóteles, Ética a Nicómaco, II 3, pág. 21.

Tenemos, entonces, que habérnoslas con el miedo. En sus textos encontramos con frecuencia el verbo arrostrar que describe esta situación. Arrostrar en sus dos acepciones principales es "resistir, sin dar muestras de cobardía, a las calamidades y peligros" y "sufrir o tolerar a una persona o cosa desagradable"[30]. Arrostrar es ponerse frente al rostro o poner el rostro frente a otro, con la peculiaridad de que rostro, originalmente, significa tanto la cara de las personas como la de los animales o las puntas de las embarcaciones; es decir, literalmente, dar la cara al peligro. Este verbo anacrónico, pierde algo de su fuerza en el sinónimo afrontar pero nos enriquece con el sustantivo afrontamiento que tiene, con razón, en algunas propuestas éticas, un lugar especial entre las dimensiones de la vida personal. Por esta dimensión podemos superar los obstáculos que se presentan a nuestro desarrollo y tendremos la posibilidad de romper cuando nuestro entorno suponga una distorsión y amenaza a nuestros valores[31].

Entonces ¿cómo temer?

Explicando arriba el sentido de la fuga en el temor, quedó expuesta la concepción del orden humano en Tomás, esto es, la soberanía de la razón sobre la voluntad y todos los actos humanos. Esta soberanía es difícil de ejercer por varias razones que se derivan en gran parte del hecho de la caída de la especie en el pecado: "En el estado de naturaleza pura [*natura humana*] hubiera predominado la inclinación a la razón; pero en el estado de naturaleza caída [*natura corrupta*] predomina la inclinación de la concupiscencia, que se apodera de él"[32]. Vivimos, pues, en una lucha constante entre la razón y la voluntad, entre ésta como apetito racional y los demás apetitos sensibles, que hace que ante el temor no siempre sea fácil soportar ciertos males para perseverar en la consecución de otros bienes y, ni siquiera, huir cuando parece que esto

30. RAE, Diccionario de la Lengua Española, 21ª. Ed., T. 1, Madrid, 1992. Pág. 201.
31. Luis José González Álvarez, Ética Latinoamericana, Bogotá, USTA, 1986, Págs. 83-85.
32. Tomás, op. cit., II-II q. 136 a. 3, BAC.

es lo aconsejable. De hecho, el uso del juicio racional no es tarea sencilla sino que requiere un largo aprendizaje y la cooperación de los más expertos y sabios.

Tomar la decisión correcta en un momento específico es propio de la persona virtuosa y en condiciones ideales ella someterá el temor a la decisión de arrostrar el peligro o hará uso ordenado de la fuga a que le mueve el temor. En el primer caso, se hace efectivo el juicio de Nicias, "no tener miedo y ser valiente son dos cosas diferentes"[33]. En el segundo, se presenta el temor recto. El valor proviene de la razón, de la ponderación de los bienes que están en juego, y coexiste temporalmente con la pasión del miedo. La huida —como temor recto— es también conducida racionalmente, va en la misma dirección de la pasión pero no sometida a su impulso.

Es la razón prudente, la pronesis aristotélica, que se guía por el bien presentado bajo la forma de fin moral orientando cada acción concreta del ser humano. En el caso de la muerte, por ejemplo, cabe en la ética tomana desde afrontarla ante el riesgo de perder un bien inestimable (la justicia o la vida misma), escapar razonablemente a un peligro mortal o condenar a quien se entrega a la muerte por huir de un mal. Esta prudencia está lejos de la orgullosa razón moderna y de las reacciones viscerales de la posmodernidad. En este debate, concuerdo con Adorno y Horkheimer, contra la opinión de Lechner, en que la Ilustración "ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y de constituirlos en señores"[34] y que esta pretensión de control absoluto de la naturaleza y la sociedad, no es más que un miedo radical a lo incierto que ha servido para generar los totalitarismos denunciados y los

33. Platón, op. cit., pág. 56.
34. Max Horkheimer y Theodor Adorno, Dialéctica de la Ilustración, Madrid, Trotta, 1998. Pág. 59. Quienes concuerdan con la tradición que arranca, probablemente desde Descartes, quien ya proponía la proscripción del miedo. Norbert Lechner, por su parte, parece atribuirle a la modernidad su propia idea de la conducta adecuada de la sociedad frente al miedo: "Una sociedad es moderna cuando aprende a manejar la incertidumbre". "Nuestros miedos", Perfiles Latinoamericanos, Nº 13, México, Flacso, diciembre de 1998. Pág. 193.

aún ocultos. También está la prudencia aristotélicotomista lejos de las escenificaciones posmodernas que denuncian esta miseria de la modernidad haciendo de las pasiones un mérito, hasta el punto de que no falta quien presente sus miedos como si de una virtud se tratara. El maestro griego es meridiano: "No es por las pasiones que se nos alaba o censura: no se elogia al temeroso o al airado"[35]. Se reitera que el temor es una pasión y que, por tanto, no está en nuestras manos sentirlo o no, pero sí tratar con él.

Corresponde a las virtudes canalizar, moderar, someter las pasiones de tal modo que se logre una expresión recta de acuerdo a las circunstancias, considerando las personas, juzgando los motivos, eligiendo las expresiones. Y las virtudes que deben capear el temor son, principalmente, la fortaleza y la esperanza.

La virtud que nos permite mantenernos en la prosecución del bien a pesar de las dificultades, especialmente del mal que produce temor, es la fortaleza y su tarea específica es "resistir y rechazar todos los peligros en los cuales es sumamente difícil mantenerse firme, es decir, los peligros graves"[36].

De la mano de Cicerón, Tomás analiza los actos de la fortaleza y muestra unas virtudes potenciales que nos ayudan a hacernos fuertes. El acto más difícil de la fortaleza es resistir (*sustinere*) porque la resistencia se asocia con una adversidad aparentemente mayor a nuestras fuerzas, entraña la cercanía del mal e implica un tiempo prolongado. Resistir requiere alejar el abatimiento, tarea que le compete a la paciencia que permite tolerar voluntariamente las dificultades, y, además, eludir el cansancio para lo cual necesitamos el concurso de la perseverancia. La fortaleza también nos debe permitir atacar el mal, para lo que son necesarias la confianza para emprender acciones y la magnificencia para llevarlas a su término. La confianza (*fiducia*) implica cierta fe que hace que en este caso "el hombre confíe en sí mismo, aunque con la ayuda de Dios"[37]. Esta

35. Aristóteles, Ética a Nicómaco, II 5, pág. 22.
36. Tomás, op. cit., II-II q. 123 a. 12, BAC.
37. Ibíd., II-II q. 128 a. 1.

aclaración no deja de ser importante pues le da a la fortaleza un carácter dominantemente social y humano, pues no depende directamente de Dios.

Tiene una pertinencia especial la relación que Aquino hace entre la fortaleza y la dignidad. La persona que se aparta del orden de la razón lo hace también de su propia dignidad y "con no estimarse el hombre digno de los bienes que realmente merece, viene insensiblemente a empeorarse"[38] porque ni accede a bienes necesarios ni se forja a sí mismo. Habría que añadir, aunque la justicia y la caridad no deben permitirlo, que quien se arredra se enfrenta a la eventualidad de que los demás le consideren indigno. Se configura el defecto de la fortaleza que denomina pusilanimidad y que se considera el punto más alejado de esta virtud.

Para esta corriente de pensamiento la perfección de la virtud consiste en que se dé por sí misma y no por otras razones. Aristóteles, por ejemplo, no acepta como buenas las manifestaciones de valor atribuibles principalmente a la experiencia, el coraje, la esperanza o la ignorancia. El santo concuerda y demerita, además, a quien actúa firmemente con fines ilegítimos[39].

De otro lado, la virtud que por su objeto se opone al temor es la esperanza en tanto mientras el temor huye del mal la esperanza busca el bien, y su propósito se expresa en dos términos que son "el bien que intenta obtener y el auxilio con el que lo obtiene"[40].

La esperanza se define, por ende, de una manera simétrica con el temor y presentando esta comparación es posible distinguirla de ciertas otras pasiones. La esperanza busca el bien pues sería impropio esperar para sí el mal; tal bien ha de ser futuro pues el bien presente es objeto del gozo y su actualidad, obviamente, anula la espera; debe ser, además, un bien difícil e importante pues de los que están a la mano se ocupa el

38. Tomás, op. cit., II-II q. 64 a. 2, (Tratado de la justicia), se cita por Porrúa, México, 1996; en adelante P. Tomás, In 4 Ethic. Lect. 11, citado por Pedro Lumbreras en Tomás, Suma Teológica, BAC, T. IX, pág. 889.
39. Aristóteles, Ética a Nicómaco, III 8, págs. 38-39. Tomás, op. cit., II-II q. 123 a. 1, BAC.
40. Tomás, op. cit., II-II q. 17 a. 4, BAC.

deseo; pero, tiene que ser posible porque respecto al bien inaccesible no esperamos, más bien desesperamos.

Hay dos precisiones importantes que nos conducen a calificar la esperanza. Una es que de alguna manera los jóvenes, los inexpertos, los borrachos, los necios que no deliberan mantienen su esperanza rebosante, por lo que debemos deducir que tal esperanza es imperfecta pues tanto la precisión acerca del bien buscado como su factibilidad de seguro fallarán en estos casos, y el que mal espera con mayor facilidad desespera. La otra es que no debe confundirse la esperanza con la expectación que alude a una espera que descansa en la virtud y el apoyo de otro, no en las propias fuerzas. A partir de esta segunda salvedad, Tomás podrá sentar una de las propuestas más llamativas e inconmovibles de su pensamiento eticopolítico.

Efectivamente, distinguiendo la expectación de la esperanza, separa a quien aguarda de aquel otro que camina en procura del bien querido. Este es el *homo viator*, el que va en camino, aquel en quien la esperanza produce concurrencia a la operación porque "espera conseguir por su propia virtud"[41]. Esta es la esperanza propiamente dicha pues "sólo los *hombres viadores* son seres *esperanzados*"[42].

Podemos cerrar este apartado, hablando de las probables ventajas de temer. La primera consiste en que "el temor hace consultadores"[43], puesto que siempre en tal situación aspiramos a obtener un buen consejo. La otra plantea que ante un temor moderado las personas calculan con detenimiento y se tornan cuidadosas en sus actos, no en vano la meticulosidad tiene su origen etimológico precisamente en la palabra *metus* (miedo).

El temor como categoría política

Aunque la política no ocupa un lugar central en la reflexión tomana y el simple hecho de ser un teólogo, que articula su obra alrededor de

41. Tomás, op. cit., I-II q. 40 a. 2, MP.
42. Santiago Ramírez en Tomás, op. cit., BAC, T. VII, pág. 545.

Dios y de la salvación del hombre, debiera bastar para comprenderlo, el tamaño de su obra es tan portentoso que su preocupación por las relaciones sociales, la sociedad política, la justicia y el derecho es tan extensa como la de muy pocos pensadores. Debo aclarar que asumo la definición de Hannah Arendt de que "la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres... trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*"[44], entre otras cosas, porque rescata una noción clásica que es familiar al Angélico. También porque aceptando la aguda crítica de Arendt a la teología por ocuparse de *el* hombre, distinguiré entre las inferencias que yo saco de este tipo de labores de Tomás y sus apreciaciones enfocadas en *los* hombres.

Quizá el más antiguo uso teórico de la relación entre política y temor es la que considera a éste como una enorme fuerza de motivación de los actos políticos. Tucídides pone en boca de los atenienses —cinco siglos antes de Cristo— la idea de que sus actuaciones se guiaron "sobre todo por el miedo; pero más tarde por afán de gloria y, al cabo, por interés"[45]. Aristóteles hará un reconocimiento similar, e *in extenso,* en el Libro V de la *Política* cuando asegura tanto que entre las ocho causas generales de las revoluciones está el miedo, como que "el temor hace que los gobernantes tengan más en sus manos la dirección del gobierno"[46]. Sin embargo, la diferencia entre los dos es abismal: el militar e historiador constata la potencia del miedo como uno de los móviles de la política y la guerra para terminar legitimando una política de poder sin más inspiraciones ni límites; el filósofo se percata de la significación de la ira o el miedo en la política pero apela al regulador ético de la virtud para contener y dirigir estos motivos pasionales. Nos resulta comprensible que el miedo desatado pueda conducir a catástrofes sociales, al trastocamiento vicioso del

43. Tomás, op. cit., I-II q. 44 a. 2, MP.
44. Hannah Arendt , ¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 45.
45. Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, Madrid, Akal, 1989, I 75, pág. 89. O si se quiere en una fórmula más generalizadora: «cediendo a las principales razones: gloria, temor y conveniencia» (I 76, pág. 90).
46. Aristóteles, Política, V 2, pág. 244; V 7, pág. 253.

orden político, al abandono de la prosecución del bien común e, incluso, al perjuicio de los propios intereses. Modular el temor es someterlo a los dictados de la razón y a todo aquello que ataña al bienestar de la sociedad política.

No requiere más tinta asegurar que Aquino se ubica en la segunda de estas dos tradiciones, que bajo distintas formas siguen hoy disputándose la hegemonía en la concepción de la política. Y en desarrollo de esta ideafuerza plantea una división del temor, "en orden a Dios", que alude a los temores mundano, servil y filial.

El temor mundano se refiere al que infunden las personas que contrarían a Dios y por cuyo respeto hacemos a un lado el bien y nos sometemos al mal. El temor servil es el que se produce por el miedo a la pena, al castigo que entraña transgredir la ley. Los dos se distinguen políticamente porque, en el primer caso, el temor mundano se refiere a la obligación que asumimos frente a personas privadas, obligación perniciosa, condenada en términos absolutos lo cual es excepcional en el santo: "el temor mundano procede del amor mundano como de su mala raíz, y por esto siempre es malo"[47]. En últimas, son condenados el que obliga y el obligado. Por su parte, cuando esta obligación se da respecto a la autoridad legítimamente establecida que ejerce justamente el poder imponiendo "penas para retraer a los hombres del pecado"[48], nos encontramos ante el temor servil que conlleva una conducta contraria: el que obliga actúa en justicia, pero el que por temor se somete no. La razón del Doctor debe asombrar al lego pues, dice, "el temor servil es malo en razón de su servilidad [sic]. La servidumbre se opone a la libertad; por lo tanto... no obra como causa de sí mismo sino como movido exteriormente"[49]. El servilismo disminuye si aumenta la caridad, o sea, el amor a Dios y al prójimo, que se expresa políticamente en la adhesión firme a la jus-

47. Tomás, op. cit., II-II q. 19 a. 3, BAC.
48. Idem.
49. Idem., a. 4. En II-II q. 58 a. 3 ad. 2, P: «La coacción... quita todo mérito porque fuerza la voluntad».

ticia. El temor servil produce buenos resultados al generar actos exteriores adecuados en las personas, pero la subsistencia del miedo al castigo lo hace imperfecto.

Para exponer el temor filial, me aparto de la lectura teológica del *Tratado de la Esperanza* y recurro a los textos políticos de Tomás. El temor filial se configura cuando la violación de la ley es detenida por el amor a la justicia y el temor de la culpa. Es muy importante anotar que para Aquino la ley positiva en el Estado se da "cuando todo el pueblo está de acuerdo... o bien cuando lo ordena el gobernante que dirige los destinos del pueblo y lo representa"[50], y que, a más de ella, está la ley natural. En este caso la obligación es justa y legítima por la rectitud de la norma y la potestad del mandatario autorizado. El temor del miembro de la sociedad política es adecuado pues expresa la conciencia de haber errado al vulnerar una normatividad que se ha aceptado libremente o que se reconoce como justa en sí misma.

Debe tenerse en cuenta que estamos hablando siempre de un paciente que es el buen ciudadano y que el santo no imagina una sociedad política en la que el soberano no ejerza un poder temible para los malvados que siempre abundan. En la sociedad política es frecuente encontrar malos ciudadanos y también ciudadanos que ocasionalmente actúan mal. El uso legítimo de la fuerza física es indispensable para garantizar la justicia y disuadir a quienes alteran el orden social.

Ahora, es posible que una persona pase del temor servil al filial porque los que se someten por temor a la pena "llevados finalmente por la costumbre, lleguen a hacer voluntariamente lo que antes hacían por miedo, y así lleguen a ser virtuosos"[51]. El Estado y la ley cumplen un papel de formadores de buenas personas, al menos en sus comportamientos sociales, es decir, como ciudadanos. La ley es precisamente la disciplina

50. Tomás, op. cit., II-II q. 57 a. 2, P.

51. Tomás, op. cit., I-II q. 95 a. 1, P. En I-II q. 36 a. 4, MP, discute con Agustín acerca de los efectos de la "potestad mayor": mientras para el obispo ella es causa de dolor, para Aquino "si el poder más fuerte se sobrepone hasta el punto de transformar la inclinación contraria en la suya propia; ya no habrá repugnancia o violencia alguna".

que contribuye a ese perfeccionamiento del que no somos capaces por nosotros mismos. La fuerza y el miedo son funciones políticas en manos del Estado, eficaces en el control de las manifestaciones exteriores de los ciudadanos y también en una función educadora que nos hará mejores y más libres. El temor que infunde el Estado, exterior y coactivo, puede transformarse en temor filial, interior y persuasivo, para cada ciudadano. Una parte muy importante de esta teoría es que la ley injusta no debe ser obedecida a menos que haya de por medio otro tipo de circunstancias y probables peores efectos sociales, materia que no se puede ampliar acá más que para decir que la ley corrupta no obliga y no debe generar fuga en la persona virtuosa.

El temor filial, entonces, ayuda a formar las virtudes cívicas en las personas. Es el miedo del que no debemos prescindir so pena de trastornar perversamente nuestras relaciones con Dios y con la sociedad. Se trata del auténtico temor moral que cuando es dominado destruye los límites y las regulaciones de la conducta humana haciendo posible todo comportamiento destructivo, tal y como lo retrata Ford Coppola a través de El Coronel Kurt (*Apocalyse Now*, 1979).

De repente, el asunto que subyace en esta interpretación es el de la justicia. Ya Aristóteles había dicho que son causa de temor "la injusticia dotada de poder, porque el injusto lo es por su libre elección... [y] los que han padecido o creen padecer injusticia porque siempre acechan la ocasión"[52]. Dado que los seres humanos somos como ciudades indefensas y que el temor es inextinguible en nuestra sicología, que podemos temer desde las manifestaciones de las pasiones del prójimo hasta las convulsiones de la naturaleza, la mejor sociedad será la sociedad justa porque ella presenta las mejores condiciones para que se dé el temor recto. No falsifico al Doctor si uso una expresión suya para decir que una sociedad sin miedo no es posible en la vida terrenal.

Nuestro autor elaboró una disertación que debe entenderse anexa a la de la justicia, y que algunos llaman *Tratado de las virtudes sociales,* que se

52. Aristóteles, Retórica, II 5, pág. 219.

refiere a las virtudes que contribuyen a hacer una sociedad justa y de buena convivencia. Quiero enumerar algunas que creo pertinentes en la construcción de relaciones sociales con menos miedo. Una, que se denomina *piedad* se refiere al culto que se debe a los padres, que incluye "todos los consanguíneos", y a la patria, que se extiende a "los conciudadanos y los amigos de la patria"[53]. Otra, que Aristóteles llama epieikeia y Tomás *aequitas*, que ordena "seguir, por encima de la letra de la ley, lo que dicta la razón justa y el bien común"[54]. Más el respeto, la gratitud, el castigo, la veracidad y la amistad y otras que ayudan a generar buenas relaciones entre los miembros de la sociedad. La justicia siempre implica originariamente alteridad, compromiso con el otro, reconocimiento de su personalidad y dignidad; otro que también puede ser el extranjero ya que para él el mundo es un espacio político (orbe) donde los peregrinos (inmigrantes) son igualmente personas.

Termino señalando la relación de la fortaleza y la esperanza con la justicia. En cuanto a la fortaleza, Aquino asume que tiene una dimensión política notable apoyándose en san Ambrosio —padre de la Iglesia y paisano de Marx— quien resalta la utilidad de esta virtud "para la guerra, para el gobierno de la ciudad y para el de la familia"[55]. Seres humanos fuertes, es decir que controlan el temor bajo criterios de bien, contribuyen a mantener la justicia y el buen orden en las relaciones sociales. Es evidente que la fortaleza tiene todas las propiedades de una virtud que es política y no sólo moral.

Sobre la esperanza, no hay alusiones directas en lo que nos concierne pero la tesis del *homo viator* posee una fuerza intrínseca que ha sido desarrollada por Bloch, Heidegger y Zubiri, entre otros, y que se refiere al concepto de proyecto. Aunque tanto la idea de ser humano *in via* como la de proyecto poseen una veta metafísica, también la tienen política. El hombre que camina es el que espera de una manera activa, el que cons-

53. Tomás, op. cit., II-II q. 101 a. 1, BAC.
54. Ídem., q. 120, a. 1.
55. Ídem., q. 123, a. 12.

truye el objeto de su esperanza, una persona que se mueve hacia algo que aún no realiza. Es inevitable pensar en las ideas modernas de clase o ciudadanía, que en las versiones de Marx o el republicanismo, por ejemplo, incorporan siempre la característica de un *motus*, un situarse activo en el escenario político. Ni hablar de la idea de proyecto que se ha popularizado tanto en el argot político que amenaza su pérdida de sentido. Es en este punto donde las inferencias que saco de los textos tomanos son más largas y se apartan más de la fuente. Para el santo, la esperanza es un asunto teológico e individual pero su concepción social de la persona y su idea del Estado parecieran autorizar esta lectura.

Una relación más fuerte entre la política y la esperanza es la que se produce a través de la confianza. Hemos dicho que la fortaleza tiene un aspecto político notable y que la confianza ayuda a emprender acciones, pues bien, Tomás también cree que "la confianza implica un fortalecimiento de la esperanza" y que de ella "es propio creer en algo o en alguien"[56]. El santo da lugar a la búsqueda del bien social y tenemos fundamento para afirmar que el bien social es el horizonte general de un proyecto de los ciudadanos posible en el ejercicio de estas virtudes sociales.

De esta manera se configura una trama compleja de virtudes que sostienen y enriquecen las relaciones sociales, relaciones que son alimentadas por el temor, la esperanza, la confianza, la piedad. Ya Aristóteles había entrevisto dos clases de personas que fracturan estas relaciones: los que creen tener todo y los que creen haber padecido todos los males, los primeros por la insolencia que genera un exceso de seguridad y los segundos por la indiferencia del desesperanzado. La dialéctica del temor y la esperanza provoca la deliberación (proiaresis), puesto que el miedo induce a la consulta y el debate cobra sentido sólo si hay esperanza, al fin y al cabo "nadie delibera acerca de situaciones desesperadas"[57]. No puedo detenerme en el importante lugar que ocupa la comunicación en

56. Ídem., q. 129, a. 7, a. 6.
57. Aristóteles, Retórica, II 5, pág. 220.

el pensamiento tomano, pero la actualidad del problema de la deliberación en la filosofía política obliga a destacar este aspecto.

Tomás puede seguir corrigiendo a san Agustín. El presente de las cosas futuras no es la espera, es el proyecto construido con otros en la deliberación, soportado por la confianza y haciéndose por la voluntad firme de encarar los males. La presencia inevitable del temor debe propiciar una acción orientada con criterios de justicia.

Podríamos decir, apelando al relato de la canción popular que adorna este artículo, que la desilusión ante los horrores cotidianos tiene un terreno abonado en la soledad, en el encastillamiento de los miembros de una sociedad que se convierten así en simples ambulantes y no en sujetos en camino con otros. Después de todo, la organización política de los pueblos rara vez deja de ser un proyecto que ha sido elaborado e incorporado por un sector hegemónico que gana la adscripción de los demás.

Caminar y caminar en compañía, en una sociedad volcada a la justicia, basada en relaciones amistosas y escéptica respecto al mito moderno de abolir el miedo, sería el consejo de santo Tomás de Aquino para convivir con el temor y vivirlo rectamente.

"Seguridad"
Historia de una palabra y de un concepto*

Jean Delumeau
Doctor en historia, Honoris Causa de universidades de Portugal, Inglaterra, España y Bélgica. Profesor de historia del Colegio de Francia

¿Merece el interés de los historiadores, el sentimiento de seguridad, que cada uno de nosotros quisiera tener? Esto fue lo que escribieron el suizo Jean Halperin y el francés Lucien Febvre en los años 50. Basándose en la importancia tomada por la "seguridad social" en nuestra vida cotidiana, Jean Halperin se preguntó cuál hubiera podido ser el papel del *sentimiento* expresado por la palabra seguridad en la historia. Pensó que este término podía servir de hilo conductor para una amplia comprensión del pasado y atrajo entonces la atención sobre "un concepto y un problema" que le parecían "desconocidos" por la historiografía con la palabra seguridad haciendo referencia al mismo tiempo, a hechos objetivos y a un estado espiritual.

Intenté responder a ese deseo de mis predecesores redactando un libro con el título *Tranquilizar y proteger*, publicado en 1989, que no ha sido aún traducido al español. Jean Halperin era especialista en seguros, lo cual

* Traducción de Mathieu Bernard, Alianza Francesa; y Ramón Moncada, Corporación Región. Medellín, agosto del 2001.

constituye una de las manifestaciones y usos de la necesidad de seguridad que tienen los hombres. De allí su propuesta de continuar con esta investigación que apenas empezaba. Lucien Febvre volvió a tomar la idea de este proyecto dándole una nueva dimensión. A los "seguros generadores de confianza", propuso agregar la "seguridad espiritual en el otro mundo, el o los problemas de salud que se impusieron a los hombres del siglo XVI con nueva fuerza, como Martín Luther, Jean Calvino o tantos otros de sus contemporáneos".

Una mirada rápida a los principios de la modernidad deja aparecer la pertinencia de la intuición de Lucien Febvre. En efecto, los seguros marítimos y los progresos técnicos en materia de navegación se desarrollaron en occidente al mismo tiempo que se difundió la doctrina de la justificación de la fe en el caso de los protestantes, la práctica de las oraciones religiosas y los rezos por las almas del purgatorio para los católicos. Esas coincidencias no fueron fortuitas. "El hombre, —escribía Lucien Febvre—, no se parte en trozos... La historia no puede y no debe partirse en dos: Aquí los hechos y allí las creencias".

El interés creciente por la historia de la necesidad y del sentimiento de seguridad explica el estudio excelente, publicado en el 1984, del investigador alemán A. E. Imhof, sobre un campesino acomodado de Hesse, Johannes Hooss (1670-1755), considerado por el autor como representante típico del hombre ordinario del pasado, en la civilización preindustrial. Hooss se casó dos veces y tuvo 16 hijos. Sin embargo, vio morir a todos sus cercanos, menos a su segunda esposa y a la última hija de su segundo matrimonio. Esta fragilidad extrema de la vida humana de la época llevó A. E. Imhof a reconstruir las "estabilidades de larga duración" indispensables para la supervivencia: El valle donde se ubicaba la finca familiar, los horizontes cotidianos, las estructuras de la propiedad y de vivienda, las redes de relación, los círculos de intimidad, los entornos temporales. Para desafiar la muerte, se repetía de generación en generación un mismo nombre, en este caso Johannes. La finca se encontró así en la rueda del tiempo. Encarnaba la duración que sobrepasa

los destinos individuales. A menudo, en Hesse, se inscribía en las paredes de las fincas una expresión reveladora: "Esta es mi finca, y sin embargo, no es mía. Y será así para el que llegue después de mí".

De manera más general Lucien Febvre había sugerido empezar el estudio del sentimiento de seguridad con una "investigación de vocabulario". Este fue un consejo pertinente. Voy primero a aplicarlo al francés, después lo extenderé a otros idiomas. El latín *securitas* creó en francés "s*ûreté*" y "*sécurité*": Dos términos que se diferenciaron progresivamente uno al otro. En sus *observaciones sobre el idioma francés* (1647) el gramático Vaugelas nota a propósito de la palabra "*sécurité*": "es algo distinto a "*sûreté*", a *assurance* (seguro) y a *confiance* (confianza), pero me parece que se acerca más a *confianza* y que *sécurité* significa *confianza segura* o *asegurada, o confianza que se* cree *segura*" En resumen, según la definición, *surêté* se refiere más bien a hechos objetivos y *sécurité* al sentimiento que uno tiene cuando se sabe fuera de peligro. En su *Tratado de las pasiones del alma* Descartes sigue en la misma dirección: "Cuando la esperanza es tan fuerte que rechaza totalmente el temor, cambia de índole y se define como *sécurité o assurance (seguro)*". Uno de los primeros grandes diccionarios francés, el de Furetière (1690), define a su vez *sécurité* como sentimiento, estado de alma y comportamiento individual o colectivo. La explicación que dio es la siguiente: "La *sécurité* es el seguro en el peligro, la falta de temor. Un hombre valiente es intrépido en medio del peligro; permanece tranquilo como si estuviera en plena seguridad. Se admira la *sécurité* de este hombre que no huye a pesar de que tenga muchos enemigos". Así, en francés, la palabra s*écurité*, escasa antes del siglo XVI, se volvió de uso común, sobre todo desde el siglo XVII. Hoy, es uno de los vocablos más utilizados en mi país.

El castellano medieval usaba *seguranza* (o *segurança*) que cayó en desuso en el siglo XV. De manera reveladora, ni se lo menciona en el *Vocabulario Universal* de Alfonso de Palencia (1490), ni en el *Vocabulario* de Antonio de Nebrija (1495), y tampoco en el *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias (1611). En vez, de *seguranza*, se encuentra *seguridad* con las mis-

mas connotaciones subjetivas que en francés. El *Vocabulario Universal* explica la palabra como "tranquilidad, paz, quietud, y descanso". Y ésta ha sido la misma evolución en el italiano. El italiano medieval sólo conocía *sicurtá*, que se ve particularmente en Dante y Petrarque. Esa palabra agregaba entonces el sentido subjetivo y objetivo del latín *securitas*. Al contrario, los siglos XVI y XVII experimentaron el envejecimiento de la palabra *securitá* que se usaba solamente en aquella época para los seguros marítimos, mientras surgía la palabra *sigurezza* que se volvió luego común. Esta última expresión se incluye seguramente en el campo de las *sûretés* concretas pero engloba en su espacio la ausencia de preocupación, la fuerza del alma y la esperanza.

El inglés parece confirmar la cronología que acabamos de aclarar en el caso del francés, del castellano y del italiano. Las palabras *safety* y *surety* son frecuentes en el siglo XV, reúnen las dos significaciones de protección objetiva y de confianza. Pero *security*, casi desconocida antes del siglo XV salió a luz con el Renacimiento y la Reforma. Sus usuarios crecieron después. Sus significaciones esenciales se refieren al mundo de la subjetividad: ausencia de preocupación, de temor, de ansiedad; confianza, seguro.

En alemán, las cosas son más complejas. *Sicherung* y *sicherheit* existen desde la Media Edad. Pero, a pesar de inevitables contaminaciones de significaciones, aparece que *sicherung* se situó más del lado de las garantías objetivas y certidumbres tangibles. Al contrario, *sicherheit* se refiere más a un sentimiento de "*sécurité*". Esta palabra sirvió de base para construir *sicherheitsgefühl* para decir que uno está lleno de confianza.

Esas vueltas por la semántica no son inútiles. Revelan que a partir del Renacimiento las principales lenguas europeas sintieron la necesidad de tener una palabra específica para expresar el sentimiento de seguridad. Además, la emergencia de esa palabra fue contemporánea a una reflexión sobre la autenticidad de este sentimiento. Esa interrogación es un acontecimiento histórico de gran importancia que luego se dividió en dos tomando dos direcciones opuestas. La primera, sobre todo teológica,

llevaba a la desconfianza con respeto a un seguro espiritual engañador que puede enredarnos en el pecado. La segunda dirección, esencialmente política, apuntó a valorar la seguridad pública como la más legítima inspiración de los ciudadanos.

Pasaré rápidamente por el tema de la desconfianza teológica. Martín Lutero la expresó particularmente en una de sus 95 Tesis de 1517 diciendo: "Hay que exhortar a los cristianos para llegar al cielo a través de muchas tribulaciones y caminos, mejor que quedarse sobre la seguridad de una falsa paz, la que supuestamente dan las de las indulgencias". Lutero dio también este consejo: "Recemos a Dios para que nos preserve de la seguridad (o sea de la conciencia limpia) porque ella arrastra la ingratitud y el desprecio de Dios y la blasfemia". Debido a esta desconfianza queda la convicción de San Agustín que en la tierra no puede haber paz total, "ya que siempre tenemos que resistir a los vicios en combates peligrosos, de los cuales no triunfaremos ni resultaremos con una seguridad apacible".

Sin embargo, el discurso religioso con predominancia negativa sobre el sentimiento de seguridad, no debe ocultar otro que al contrario, marcó una importancia creciente sobre la necesidad que sienten los hombres de proteger su existencia y su libertad, gracias al Estado, a la ley y a una buena organización política. Al principio, es decir con Platón y Aristóteles, esa necesidad sólo se evocaba con discreción y poco matiz. "Lo que da nacimiento a una ciudad, podemos leer en *La república* de Platón, es la impotencia en la cual está cada individuo para bastarse a sí mismo". Las necesidades fundamentales de los hombres son primero la alimentación, luego la vivienda, y finalmente el vestido; la reunión de varios individuos permite la acumulación de aptitudes y la reciprocidad de servicios. Puede verse que la necesidad de seguridad individual y colectiva no aparece en esta lista inicial de necesidades fundamentales humanas.

Aristóteles, basándose en el hecho de que el hombre es "un animal cívico", estima que la sociedad, al constituirse, realiza "el deseo de la naturaleza". Permite a los individuos asociados bastarse a sí mismos. Ese

análisis concuerda con Platón. No obstante, Aristóteles, aunque insiste poco, añade a esa razón, la necesidad de seguridad. En efecto escribe: "el interés común nos hace reunirnos, ...cada uno encuentra el medio para vivir mejor. Esta es nuestra meta principal, común a todos y a cada uno en particular. Nos reunimos, así sea únicamente para poner nuestras vidas en seguridad".

Una vez constituida la sociedad, Platón y Aristóteles enseñaron juntos que "el bien más grande" que los participantes de la sociedad pueden encontrar son "la paz" (interior) y la "benevolencia mutua". A pesar de esas declaraciones, el puesto ocupado por la necesidad de seguridad en los tratados políticos de los dos filósofos griegos queda modesto. La misma observación vale para la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino, quien al reflexionar sobre la legislación, admite que ella fue inventada para que la "inocencia esté segura en medio de los malhechores". Pero le da como función principal disciplinar a los hombres y llevarlos hasta la virtud. Se privilegia así la utilidad moral, la aspiración a la tranquilidad individual y colectiva no desembocan en desarrollos mayores. Más categórico aún que Santo Tomás, fue su contemporáneo Vincent de Beauvais que dice en su *Speculum memorial* que el soberano "debe facilitar la conservación de todos los miembros" de la colectividad que él gobierna. En cuanto a Gilles de Roma, dominicano y alumno de Santo Tomás, asegura que "la justicia del rey es (o sea facilita) la paz al pueblo y la seguridad al país".

Las ventajas de la *securitas* se exaltan de manera pedagógica por el pintor Ambrogio Lorenzetti en las paredes del palacio comunal de Sienna. Cumpliendo la solicitud que le hicieron en 1337 los "Nueve" que dirigían esa pequeña república italiana, el artista evocó con talento y método las ventajas de un "buen gobierno". Ese es justamente el título que se dio al fresco. Gracias a un "buen gobierno" reina la seguridad, tanto entre murallas como en el campo cercano. El casco urbano asegura la tranquilidad, en las calles y las plazas, los hombres, las mujeres y los animales andan sin afanarse. Se toma el tiempo para conversar mientras

jóvenes mujeres bailan al son de un tambor. En la parte rural de la composición, los prados están bien ordenados, se ha terminado ya con las cosechas y las bestias de carga llevan sacos repletos. Una leyenda explica: "Sin preocupación cada hombre anda libre//Cada uno sigue su camino//Siempre que un municipio//Mantenga esa Dama (la seguridad) en su reinado".

Luego la reflexión política desarrolla más el tema e insiste de manera creciente en la necesidad y en los mecanismos para la seguridad. La contribución de Maquiavelo ha sido decisiva sobre este asunto. Para él, el motivo principal y fundamental de la constitución de las sociedades y ciudades es la imposibilidad que resulta para los hombres aislados, resistir a sus semejantes. Escribe (en el *Discurso sobre la primera década de Tite Live*): "La poca seguridad que tienen las gentes que viven en estado natural y que se encuentran dispersos, con poca capacidad de resistir de manera aislada y el tiempo que les toma agruparse para defenderse del acecho de los enemigos, han sido los motivos que han llevado a estos habitantes a construir ciudades para defenderse de estos peligros".

Desde entonces, se plantea la relación entre *"Seguridad"* y "fuerza" para defenderse, y se formula con toda claridad la idea ya fundamental para nosotros que "en el estado de naturaleza... cada uno tiene como primer objetivo su seguridad".

Más allá de la parte teológica, Lutero, a su vez, subrayó la fuerte necesidad de autoridad civil sin la cual "ningún hombre pudiera quedarse en compañía de otro". Porque tendrían que devorarse entre ellos, como lo hacen los animales sin razón". Y el Reformador añadió: "(La autoridad civil) preserva el cuerpo de todo hombre para evitar que cualquiera pueda estrangularlo. Preserva a su esposa para evitar que cualquiera pueda detenerla y violentarla... Preserva su casa y su finca... Preserva su prado, su ganado y todo tipo de bienes para evitar que cualquiera los robe, saquee o les haga daño".

Medio siglo más tarde, el jurista francés Jean Bodin enseña de manera consecuente que el Estado debe ante todo "mantener los sujetos en

buena paz y amistad los unos con los otros. Es esto de tal importancia que varios así lo han considerado como el único objetivo al que tiene que apuntar el legislador y gobernante". Un poco más tarde, en 1625, el jurista holandés Grotuis define el Estado como "una reunión perfecta de hombres libres asociados para gozar de la protección de las leyes y para su utilidad común", la sociedad en efecto sólo puede sobrevivir "gracias al amor y la protección recíproca de las partes que la componen".

Esos análisis, que se multiplicaron desde Maquiavelo hasta Grotuis, son el origen de la reflexión política de Hobbes. Este último estima en efecto en el *Leviathan* publicado en 1651 que, en el estado de naturaleza, "el hombre es un lobo para el hombre" y que la función y la justificación del Estado permanecen en la protección que da a cada uno contra su semejante". Si se confía el poder soberano a un rey o a una asamblea, es para que este poder vigile la seguridad del pueblo.

Hago notar que con seguridad, no sólo evoco la preservación, sino todas las otras satisfacciones de esta vida, que cada uno podrá adquirir por su legítima búsqueda.

El mal más grande de la vida, es la inseguridad de las personas y de los bienes: Esta es una escala de valores que la reflexión política occidental había establecido desde la mitad del siglo XVII y que se confirmará otra vez en los siglos siguientes. Es revelador que Spinoza, como antes lo hizo Lutero, haya tenido dos discursos distintos al disertar sobre la ética o cuando hablaba de la autoridad política. En sus escritos sobre el segundo tema, no minimiza por ninguna consideración la necesidad de seguridad que tiene el hombre social. Pide por lo tanto "no olvidar nunca la meta perseguida por el Estado". Ese objetivo no es sino la paz y la seguridad de vida. El mejor Estado por consecuencia, es aquel donde los hombres viven en armonía y donde la legislación nacional está protegida contra todo perjuicio".

En cuanto a Lock, está de acuerdo con Hobbes sobre el origen y la finalidad de la sociedad política y escribe: "Aunque (el hombre libre) posea muchos derechos en el estado de naturaleza, goza de estos de

forma muy precaria por el riesgo de usurpación permanente por los demás... Eso lo lleva a dejar esa condición de libertad, innegable, pero que es una libertad llena de terrores y peligros continuos. Basta entonces que el hombre solicite y acepte asociarse a otros hombres que ya están agrupados o que proyectan hacerlo, para salvaguardar su vida, libertad y fortunas".

Este análisis fue también hecho por el gran predicador francés Bossuet, prueba de que se apoyaba en un amplio consenso de esa época. Bossuet escribió: "…Antes de todo gobierno establecido, sólo se encuentra la anarquía, es decir, una libertad feroz y salvaje en todos los hombres, donde todos... están en guerra contra todos y en consecuencia, no hay propiedad, bienes, ni descanso asegurado, y tampoco ningún derecho, salvo aquel del más fuerte". Parecería ser una lectura de *Leviatán*. Estos textos invitan a considerar como hecho histórico importante y nuevo, la aparición entre los siglos XVI al XVIII, de una reflexión mucho más profunda que en el pasado sobre la seguridad de las personas y sociedades, que conlleva además a un sentimiento de seguridad en el alma de los ciudadanos.

Esta reflexión puso a la civilización occidental sobre dos caminos distintos y aun opuestos. Por un lado, está acompañada y facilita el fortalecimiento del absolutismo. Pues hay que establecer un vínculo entre nacimiento y establecimiento del absolutismo del Antiguo Régimen y una necesidad creciente de seguridad sentida por lo menos por las clases dirigentes de la época. Entonces, hubo un refuerzo de la demanda y exigencia de orden. Bossuet expresó sin duda un sentimiento relativamente compartido cuando escribió: "Un particular está en paz contra la opresión y la violencia porque tiene en la persona del príncipe a un defensor invencible y más fuerte que todos los del pueblo que intentaran oprimirlo... El príncipe es entonces, por su cargo, un refugio contra el viento y la tormenta; una roca que da sombra en una tierra seca y ardiente... En un gobierno organizado, las viudas, los huérfanos, e inclusive a los niños en la cuna "Se les conserva su bienestar".

Montesquieu comprendió bien que para lograr la seguridad de las personas y los bienes, los ciudadanos podían estar tentados a abandonar su libertad. En efecto, así escribió: "La sola ventaja que un pueblo libre tiene sobre otro, es la seguridad, donde cada uno no sea más su propio capricho (un monarca absoluto) y donde no se quite sus bienes o su vida. Un pueblo sometido (es decir, sin libertad) que tuviera esta seguridad, bien o mal fundada, sería tan feliz como un pueblo libre". En términos modernos, significa que una fuerte demanda de seguridad, puede desembocar en la aceptación de una dictadura.

Pero el otro camino por el que condujo la reflexión sobre la seguridad, tomó una dirección opuesta, y eso de dos formas. En efecto, hizo nacer la crítica de las ambiciones conquistadoras que anteponen la fuerza antes de la seguridad. La Bruyère declaró en la época de Luis XVI: "¿De qué sirve para el bien del pueblo y la calidez de sus días, que el príncipe extienda las fronteras de su imperio más allá de las tierras de sus enemigos?... ¿Para qué me serviría, así como a todo el pueblo, que mi patria fuera potente y formidable, si triste y preocupado, viviera en la opresión y la indigencia?" Montesquieu añadió: "el espíritu del ciudadano no es ver a su patria devorar a todas las patrias,... sino ver orden en el Estado, sentir la alegría en la tranquilidad pública, en la administración correcta de la justicia, en la seguridad de los magistrados... en el respeto de las leyes, en la estabilidad de la monarquía o de la república".

En esta segunda teoría, opuesta a la primera, la reflexión sobre la necesaria protección del individuo, desembocó en el rechazo de la violencia arbitraria que provenga de un poder absoluto. Este rechazo se expresó en dos textos superiores que representaron la fuente misma de la democracia moderna. El primero en orden cronológico, es la "Declaración de independencia de los Estados Unidos del 4 de julio de 1776 que dice: "(frente a) una larga sucesión de abusos y usurpaciones" y ante la evidencia de un absolutismo irreformable, los hombres tienen derecho y el deber del poder a través de nuevas salvaguardias a su futura seguridad". El segundo texto es la Declaración de los Derechos Humanos

que se votó en Francia el 26 de Agosto de 1789 y que proclama: "el objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la seguridad y la resistencia a la opresión".

Un dicho francés del siglo XV expresó la siguiente constatación: "El que no tiene seguridad, no tiene bienes". A finales del siglo XVIII se había acabado el largo camino que desembocó en los derechos. La seguridad fue entonces definida como un "derecho natural e imprescriptible" del hombre. Legitimándose así la necesidad y el sentimiento de seguridad. El desarrollo posterior de sistemas de seguridad social queda en la misma lógica de este reconocimiento, precedido durante mucho tiempo por largos intentos.

Nuestra época ha ido más allá. En los años 50 del siglo XX, se crearon en los idiomas procedentes del latín, como es el caso particular del francés, los vocablos asegurar, asegurador y aseguramiento que en francés al menos, se volvieron de uso frecuente hoy. La emergencia de estos neologismos ha sido contemporánea con un descubrimiento de la psiquiatría. La psiquiatría demostró en muchos casos que "la necesidad de seguridad es fundamental, (y que) el ser humano no se desarrolla en la incertidumbre". Freud se equivocó al afirmar que la principal pulsión es la libido. La principal pulsión es la búsqueda de la seguridad. Está particularmente presente y fuerte en el niño que debería encontrar en sus padres el afecto, la estabilidad y la seguridad que le permitirá después establecer con sus semejantes, fuera del hogar, relaciones armoniosas sin miedo ni agresividad. Pero la seguridad no es menos necesaria para el adulto, para el cual representa una condición de la acción fecunda.

Somos herederos de una larga historia que ha venido otorgando una importancia creciente a la necesidad de seguridad. Desde finales del siglo XVIII, esa necesidad ha sido a la vez fundada como derecho y reconocida en lo más profundo de la naturaleza humana. Nuestra civilización la puso en el centro de nuestras preocupaciones y legislaciones. Nuestros antepasados de la Edad Media eran seguramente más fatalistas que

nosotros y más protegidos que lo somos frente a la amenaza de los peligros cotidianos. Somos en este sentido, más frágiles y más exigentes que ellos.

Sin embargo, a escala mundial, la situación de los hombres frente a la seguridad, se presenta bajo muchos contrastes, aquí se volvió una obsesión y se hacen permanentes demandas contra cualquier persona incapaz de prevenir el mínimo accidente. En otras partes la inseguridad domina y se aspira ardientemente a un mínimo de tranquilidad interior. Aquí, la hiperprotección es invasora, allá las amenazas son permanentes. Un difícil punto de equilibrio se debe entonces encontrar y reinventar permanentemente. La historia nos enseña que tenemos que mantener juntos y reunir dos imperativos aparentemente contradictorios: La necesidad de seguridad y la libertad creadora. El Estado de derecho y el civismo, es decir, el respeto al prójimo, son las condiciones indispensables de una síntesis armoniosa entre tranquilidad pública y democracia.

Memoria y miedos

Las rutas narrativas de los miedos:
Sujetos, cuerpos y memorias

Pilar Riaño Alcalá
Investigadora Asociada
Instituto Colombiano de Antropología e Historia —ICANH—

En la vida cotidiana de la ciudad de Medellín, las violencias y el terror son realidades tangibles: pueden ser contadas —como en el número de los muertos—, experimentadas —como en la imposibilidad de circular por ciertos territorios—, o sentidas —como en las heridas que marcan los cuerpos de hombres y mujeres—. Los miedos, sin embargo, no sólo pueblan la inmediacía de la experiencia cotidiana sino además los imaginarios sociales y mitologías urbanas. Fantasmas, brujas, maldiciones, imágenes antropomórficas, satánicas o de poseídos alimentan fantasías, imaginaciones y miedos, informando las relaciones sociales cotidianas y los saberes locales. ¿Qué continuidades históricas podemos establecer cuando relatos regionales como el del *Jinete Negro* reaparecen en el ámbito urbano insertados a la economía de la droga y el mercado ilegal de armas? ¿Qué procesos de reciclaje cultural están teniendo lugar cuando, por ejemplo, la aparición de las milicias en la zona Nororiental de Medellín fue percibida y temida por algunas mujeres como re-apariciones del *Cura sin Cabeza*, el viejo mito colonial de las ciudades colombianas? ¿De qué modos estos sistemas simbólicos anclados en tradicio-

nes orales y míticas entran a mediar la experiencia tangible de la violencia cotidiana que se ve, se siente, se oye, y se huele?[1]

En este artículo reflexiono sobre narrativas e historias de miedos que circulan en las memorias de los pobladores urbanos de la ciudad de Medellín. La circulación de estos relatos devela continuidades históricas y regionales y procesos de transformación e hibridación cultural desde los que se construyen el miedo y el terror pero a su vez, los sujetos y las colectividades[2]. Exploro las dinámicas culturales en que se inscriben dichos relatos, los usos y modos de darle sentido a estas narrativas y experiencias y los modos en que dichos relatos se reconfiguran en las memorias sociales. En particular, exploro estos relatos en tanto construcciones culturales ata-

1. Las estadísticas permiten dar una descripción concreta de esta experiencia desvastadora. Mientras que a nivel nacional, Colombia maneja en los años 90 del siglo XX el alto porcentaje de 77 homicidios por cada 100.000 personas, la ciudad de Medellín registraba 381 homicidios por cada 100.000 personas. La multiplicación acelerada de bandas, milicias y otros actores armados en la ciudad durante los años 80 y 90 y la concentración de las muertes violentas en jóvenes entre los 17 y 24 años evidencian el perfil crítico de este fenómeno. El incremento vertiginoso de las muertes violentas y la violencia en los 80 y los 90 resulta de la consolidación del poder económico y político del cartel de Medellín y de la transformación de bandas locales en proveedores de servicios armados para el narcotráfico y el crimen organizado. Otras dinámicas que intervienen en la generalización de la violencia son las guerras territoriales entre bandas, la emergencia de las milicias —un híbrido entre célula guerrillera y banda barrial— con sus labores de "limpieza social" y control territorial, la presencia de grupos de autodefensa barrial y hacia finales de los 90 del paramilitarismo y de las FARC. Véase JARAMILLO A., Ana M.; CEBALLOS, Ramiro; VILLA M., Marta Inés. En la Encrucijada: Conflicto y Cultura Política en el Medellín de los Noventa. Corporación Región. Medellín, 1998. SALAZAR J., Alonso. La criminalidad urbana: actores visibles e invisibles. En: Revista Foro Nº 22. Fundación Foro Nacional por Colombia. Bogotá, Noviembre de 1993. Pág. 38-45.
2. Me apoyo para este análisis en el concepto de agencia humana entendida como la capacidad de los seres humanos, en tanto agentes históricos y sujetos culturales de afectar sus vidas, jugar un papel activo en las relaciones sociales de las que hacen parte, y resignificar sus experiencias aún bajo condiciones profundamente deshumanizantes y denigradoras (Barfield, 1997; Kleinman y Kleinman, 1996). Desde el concepto de agencia humana me aproximo a los sujetos y sus acciones para enfatizar sus complejas y cambiantes posiciones cuando se enfrentan con el miedo, el terror, la muerte, y el dolor. Caracterizo así a la agencia humana y las prácticas culturales de dichos sujetos como contradictorias y cambiantes (Guha, 1983; Prakash, 1994).

das a ciertos sistemas de representación de las violencias y a estrategias sociales de tramitación de los miedos. A su vez examino los modos en que ciertos relatos y prácticas sociales legitiman el terror institucionalizado y el mantenimiento de regímenes de poder local y regional[3].

Relatos fantasmales

Los relatos de misterio, fantasmas y espíritus, de posesión y de magias ancestrales indígenas o africanas hacen parte de una tradición oral que se mantiene viva en la ciudad de Medellín (Riaño, 2000). Estos relatos evocan espíritus errantes que aparecen y desaparecen en los matorrales, caballos sin jinetes que cabalgan por las calles arrastrando cadenas, una hermosa mujer quien fue asesinada por su esposo y vestida de blanco camina en la noche lamentándose. Las múltiples historias del cura sin cabeza andando por calles y mangas, del diablo quien recurrentemente se le presenta a los alejados de la fe, los drogadictos, mafiosos y *malos* y de las brujas que corren por los techos usando trucos e ilusiones para confundir y encantar a los muchachos. La noche en tanto lugar paradigmático de este imaginario es a su vez el lugar privilegiado para las actividades ilícitas y para el merodeo de todo tipo de criaturas fantásticas y fantasmales. El contenido de estos relatos fantasmales preserva el de historias rurales de las regiones cafeteras y de la colonización antioqueña (el jinete negro), o el de historias que grabadas en la imaginación nacional se han ido pasando de generación en generación desde los tiempos coloniales (el cura sin cabeza). Estas historias las he escuchado de jóvenes y viejos, mujeres y hombres, y cada vez que se comparten despiertan gran entusiasmo, provoca expresiones de miedo e invita a recontar otros detalles e historias similares.

La vitalidad de estas historias indica la naturaleza sedimentada de nuestras memorias culturales y denota los patrones migratorios e influen-

3. Este trabajo hace parte de mi disertación doctoral "Habitantes de la memoria: una etnografía del lugar, las memorias y las violencias en Medellín, Colombia" Universidad de la Columbia Británica, Canadá (2000). El trabajo de investigación contó con el apoyo de la Corporación Región de Medellín, del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo —CIID— y del Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá.

cias culturales de quienes las cuentan. Aquí me interesa resaltar el proceso de transformación de estas historias de origen primordialmente rural y su adaptación a las circunstancias urbanas. En particular, exploro cómo la circulación, reciclaje y recreación de narrativas de miedo en contextos urbanos como el de Medellín está ligado a estrategias culturales de control social del miedo y a su vez de la reproducción social. El miedo, en tanto respuesta sensorial, hace parte de estas historias en algunos casos como la respuesta buscada o esperada, en otras como representación cultural que contiene ciertos saberes locales. Veamos, por ejemplo, esta historia de Mello, un joven de Medellín:

> Mello: estamos hablando sobre una historia que ocurrió en una procesión que íbamos..., —yo estaba muy niño en esa época pero yo me acuerdo, yo estaba en la procesión— ...que venía un muchacho Yomar, que venía pues venía todo alberizquiado, venía en una bicicleta, entonces venía la procesión normal, sí o qué, yo llegué y me parché en la esquina cuando él venía y dejó la bicicleta al lado mío cuando encendió a unos pelaos a bala ahí en toda la procesión y esos pelaos lo único que hacían era tirarle tejas, se subieron a los techos y tirándole tejas y que sé yo y desde eso, eso es lo que tienen allá pues, una maldición... dicen que el que daña una procesión o una misa que es una maldición y ese pelao lo mataron, el que daño la procesión de una... no duró ocho días... no... ahí mismo lo pegaron de una también, pues por lo mismo malo que él hizo, pues esa es la historia sobre las procesiones..., que nadie las debe dañar...

El miedo a la maldición se convierte en un mecanismo estratégico para mantener la seguridad del evento colectivo y el ritual religioso de la procesión y por consiguiente para asegurar la preservación de rituales culturales y el mantenimiento de cierto nivel de estabilidad en la vida social. Al compartir este tipo de relatos en la informalidad de la reunión de amigos o familiares o en el susurro de las historias compartidas durante la noche, estas prácticas de tradición oral abren unos espacios de tramitación de los miedos y los dolores de los que da cuenta el evento que describo a continuación.

Pocos días antes de noviembre 2, el día de los muertos, quince de nosotros celebraba el cumpleaños de dos miembros del grupo de jóvenes de un barrio de Medellín. Esa noche Dani, una madre de dos y en sus treintas, nos contó de una bruja, fea y despeinada, que la aterroriza cada quince días cuando su escoba y sombra se dibujan en el pavimento. La historia de Dani motivó un animado intercambio de historias que hablaban de espantos y fantasmas, pero también de las vivencias y sentimientos de miedo de quienes estaban reunidos. Doris contó que durante el año de 1986, el diablo se apareció a muchos, pero particularmente a los *arrogantes*: "se les aparecía a las personas más horribles. Se le apareció a mi hermano, a los de *El Balisca* [un bar] vestido de mujer, después como un viejito... digo eso porque como él [el hermano] era tan vicioso... pienso que fue a causa de eso y como era tan grosero mi mamá le vivía deseando que se le apareciera el diablo. Mi mamá cuenta que sintió unos gritos...". A continuación, Janeth recordó el ánima en pena que sigilosamente la persiguió durante su visita al cementerio y Nuri nos habló de la noche en que ella y sus dos amigas "estaban un poco drogadas" mientras observaban la luna y su resplandor. Repentinamente empezaron a ver un buho que se transformó en una, dos y tres calaveras. Nos cuenta Nuri que entonces:

> yo las miraba [las calaveras] y comencé a temblar porque me daba mucho miedo, [...] cuando menos pensé se desaparecieron las tres calaveras y se formó una sola grande con un ojo cerrado y con un cuchillo clavado, yo corría para mi casa, rezaba y lloraba; mi mamá muchas veces me decía que en cualquier momento se me iba a aparecer el diablo por grosera. Desde ese día dije que jamás volvía a mirar la luna llena y es la que más me gusta, sería por esto.

Las historias se contaron una tras otra entre risas, manifestaciones de miedo y temor. Poco a poco, este grupo de jóvenes y mujeres que viven en unos de los barrios más duramente afectados por la violencia de las bandas y el narcotráfico crearon un sedimento sensorial común y un espacio de tramitación de miedos. Las historias también develan el modo en que estos relatos se inscriben y ponen al servicio de los actores

locales. En el caso antioqueño se ha anotado como desde la Colonia ciertos mitos como el de la mula de Tres Patas, el Cura sin Cabeza y la Barbacoa han sido puestos al beneficio del contrabando y de prácticas y relaciones sociales que transgreden las reglas sociales y morales establecidas[4]. Las historias recientes de brujas, duendes y fantasmas preservan este sentido utilitario y por ello mismo comparten la noche, los recovecos y los lugares con las actividades ilícitas y con prácticas institucionalizadas del terror (e.g. desapariciones, violaciones).

Como trasfondo de estas historias de fantasmas y seres fantásticos se encuentran temas y situaciones de profunda actualidad como el consumo de drogas y la ruptura de ciertos modos de regulación social en la comunidad. Sus relatos están enmarcados por confusas barreras entre la experiencia de miedo frente los espantos y los efectos generados por el consumo de drogas. Varias de las historias contadas dan cuenta del modo regulador en que los relatos míticos se insertan en la formación cultural para encarnar el mal que suele presentársele a individuos que han transgredido la moral local adquirida (Villa, 1991).

Cuando estas memorias que evocan imaginarios de miedo, muerte o terror se comparten en grupo se crea temporalmente una comunidad de memoria desde la que se procesan los miedos y se alivia la presencia abrasiva de las violencias para reconfigurarlas bajo específicas gramáticas, estrategias y regulaciones pragmáticas.

Esta reconfiguración se logra cuando el miedo se desplaza del campo incontrolable e inmediato de la experiencia cotidiana hacia otras esferas como la de los imaginarios que habitan en las memorias sociales, lo mágico e imaginado. En la utilización urbana de esta tradición oral se opera un

4. Villa (1995) comenta de estos tres mitos o espantos que fueron utilizados por "cierto antioqueño vividor y recursivo" y por parte de contrabandistas de aguardiente y tabaco. En algunos casos los individuos se vestían para simular un espanto con capa negra y sombreros de alas anchas lo que les permitía la anonimidad del desplazamiento nocturno para citas amorosas prohibidas. En otros casos utilizaban medios que los residentes asociaban con el miedo —las bóvedas de las tumba o las barbacoas en las que se transportaba a los muertos para guardar y transportar artículos de contrabando. Véase DUQUE, José Ignacio. Antioquia: sus mitos y supersticiones. Medellín: La pluma de oro.

desplazamiento del sinsentido e irracionalidad del presente violento hacia lo fantástico y sobrenatural. A su vez se intenta ejercer un cierto control de la vida social a través de la exageración y la imaginación. El desplazamiento que aquí se opera es a través del tiempo y el espacio, movilizando el miedo de su presencia sensorial y tangible en el "aquí" y el "ahora" hacia el campo de la memoria y lo imaginado. El desplazamiento es a su vez situacional en la medida en que al contar estas historias se crea un espacio en el que temporalmente se constituye una comunidad de memoria, un lugar social y colectivo de tramitación del miedo.

Feldman (1991) plantea que la intervención imaginativa no sólo desnaturaliza lo que alguna vez se vivenció como pre-dado, pero revela la magnitud en que esta compensación del imaginario es simplemente una intensificación de una estructura imaginativa que anteriormente mantenía el estado existente de las cosas y que ahora está descentrada o desdibujada. Esta reconfiguración ofrece algunas posibilidades de elaborar las emociones individuales y colectivas, de proveer "salidas" a las emociones de miedo y terror y de controlar situaciones que con frecuencia desafían los límites de lo posible. Las historias remiten a la imaginación y también a la exageración, pero así mismo están inscritas en un movimiento de expansión comunicativa que circula mediante el rumor y la tradición oral.

El miedo que se construye desde o a partir de estos relatos difiere significativamente de las construcciones sociales del miedo frente a situaciones de peligro por la violencia armada, las amenazas, las desapariciones o la tortura. En este tipo de vivencia del miedo, el miedo representa una respuesta y la repercusión institucional, cultural y sicológica a la violencia (Kruit and Kooning, 1999). El miedo como modo de vida frente al terror institucionalizado ha sido ampliamente discutido en la literatura antropológica y sociológica sobre Latinoamérica. Estos trabajos resaltan la omnipresencia del miedo en la vida diaria de estas sociedades y en las relaciones entre sujetos, Estado e instituciones, particularmente como resultado de los procesos totalitarios en la región y el sobredimensionamiento del poder militar en la vida social. La presencia latente y omnipresente del miedo ha sido revestida de carácter institucio-

nal y ha sido inducida por el ejercicio arbitrario y sistemático de la violencia que es frecuentemente organizada por instancias para-estatales. Dicha presencia convierte al miedo en una realidad rutinizada y un estado sensorial permanente y crónico.

Para dar cuenta de esta presencia e influencia cultural del miedo, autores como Linda Green (1995; 1999), Beatriz Manz (1995) y Michael Taussig (1992) acuden al concepto de *culturas del miedo* para referirse al miedo como un modo de vida que regula comunicaciones, representaciones, respuestas, resistencias y la memoria social[5]. Si bien el análisis de esta dimensión institucionalizada del miedo ha permitido explorar las estrategias de represión, silenciamiento y terror por parte de los aparatos estatales e institucionales y su internalización en la cotidianidad social, ésta no da cuenta de los modos activos en que los diversos sujetos sociales, en tanto sujetos revestidos de agencia, reconfiguran sus culturas, ordenan sus vidas, le dan significado a los actos sociales y resignifican sus imaginarios del miedo (Jimeno, 1998).

Aquí resalto los modos diversos desde los que se construye el miedo en la memoria social y los usos de los miedos y sus narrativas en la vida diaria y en las dinámicas sociales y culturales desde las que los sujetos y colectividades intentan sobrevivir y responder a la presencia abrasiva de la violencia. Los ejemplos de fantasmas o historias fantásticas nos permiten establecer un contraste entre los substratos institucionalizados desde el que se ejerce el terror y se manipula el miedo y los substratos culturales y sociales desde los que se reconfiguran y procesan los miedos para crear espacios de tramitación de emociones, del dolor y la incertidumbre.

Espíritus poseídos

Durante un taller de memoria con los miembros de un grupo armado del Suroccidente de Medellín, Milton su líder, recordó sus experien-

5. Estos autores señalan que las raíces culturales de esta cultura del miedo se encuentran en el trauma de la invasión y la "conquista," y más recientemente en los regímenes de dictadura y represión (Cono Sur) o las prácticas de genocidio y aniquilamiento de poblaciones indígenas (Guatemala).

cias con un brujo que era poseído por cinco espíritus y que había hecho un pacto con el diablo. Milton nos contó esta historia remarcando que, ellos, quienes la habían vivido, eran los únicos que la conocían. A continuación se posicionó como *testigo* de las acciones del brujo poseído y de la mediación de este brujo en sus actividades violentas. En la historia que escuchamos, nos dice él, dice la verdad porque *"a mí me pasó, yo fui testigo de todo lo que hacía él"*[6]. Milton recuerda cómo este ecléctico brujo sólo entraba en trance una vez que consumía una garrafa de *Chamber*, una mezcla de alcohol puro con vino y endulzado con malta o leche condensada. Nos cuenta Milton:

> Un brujo y yo ni siquiera creía en Dios y ese man sí... ; vea, yo robaba y le llevaba a él... y le llevaba una garrafa de vino, se la bebía y se le metía el espíritu y dizque...

[Milton cambia su voz adoptando un tono gutural y profundo]

> ..."aaarrggff, uuuff". Así hablaba, vea a este man [señala a Wilder quien lo está mirando y riéndose] le daba miedo. ¡Ah! la otra vez fueron y vea que dizque "métalo a la casa", "venga y metámonos a la casa". Me decía [el brujo] "¿sabe qué? tráigame una garrafa de Chamber". De chamberlaina, de alcohol y ¿sabe qué?... a mí me ha pasado eso, lo he vivido. Vea él cogía las garrafas así de grandes y eso tan grande y cogía [Milton abre sus brazos y manos como sosteniendo una gran garrafa imaginaria y llevándosela a la boca] y rararara ¡Ah! se las tomaba... se las tomaba cuando tenía el espíritu, ¿usted cree que se emborrachaba? ¡NADA! uaa...uaa... uarrff ¿sabe qué?... se le metían como cinco espíritus, que mucha paz, yo no sé qué y los llamaba... ¿sabe qué? ...apagaba las luces; yo estaba ahí parado...

6. El mirar cómo se posicionan y ubican los individuos cuando recuerdan y cuentan sus historias nos permite adentrarnos con mayor profundidad en el análisis de la agencia humana. El posicionamiento de Milton como testigo intenta re-significar su experiencia personal y responder a los desafíos a los que se enfrenta en tanto observador y agente de muerte y violencia. A su vez, el posicionamiento de Miltón como testigo directo es el que le permite tomar distancia de los eventos narrados para validar la verosimilitud de su historia. El modo en que Milton recuerda estos eventos está influenciado aunque no completamente determinado por su localización social y temporal como testigo frente al grupo que le escucha.

Milton camina hacia la pared recostándose contra ella, sus manos tocándola para demostrarnos las reacciones de su cuerpo frente a las transformaciones del brujo poseído. El grupo entero lo mira y sigue con fascinación mientras rompen en carcajadas y comentan entre ellos. Milton, se sitúa una vez más como testigo y nos dirige a aceptar su historia como *la verdad* que emana de su experiencia directa y de su memoria como un órgano de los sentidos (Feldman, 1995; Seremetakis, 1994). Continúa entonces su historia demostrando las mejores habilidades narrativas y de cuentero:

> ...Y me decía: "¿quieren conocer mi garra?" era como la mano de Fredy Kruger, nadie creía, yo así parado cuando yo siento dizque sssiiiZzz. Y él ahí, eso todo oscuro y saca y no sé... y con la mano así... ¿sabe qué nos dice? "pongan la mano así"... y todo ese muro echando candela dizque "aaarrggff guafff..." [quienes le escuchan alcanzan un clímax: ríen, silban, hacen comentarios y escuchan atentamente] como cuando están limando un cuchillo ...¡fiuu! y yo... y eso [la garra] todo peludo y yo así y , "uy juemama" y él decía "yo soy más fuerte que Dios", me decía así, y yo lo alababa, ...¿sabe qué nos decía? ...y colocaba la mano así para que le entregaran el alma, yo no, yo. No sé si hice un pacto con él pero mis amigos dizque decían que sí. Yo hice un pacto con él porque yo era tan malo que yo veo el diablo que me dice que vuelva donde él pero en formas diferentes, y yo le digo "¡no!.. ya me le entregué al Señor"...

Milton da testimonio utilizando todos sus sentidos, mientras que nos introduce a su visión de la garra horrífica que cruza referentes de la cultura de masas y las películas de acción al compararla con la de Fredy Krugger. Caracterizó al brujo como un agente ecléctico en dos sentidos. Primero, en términos de su posesión por cinco espíritus. Desde el trabajo pionero de Caro Baroja (1964), la posesión de espíritus se ha definido como un acto de posicionamiento individual en el que el cuerpo del sujeto se siente poseído por un demonio o espíritu que le obliga a actuar como el/la espíritu quiere y no como el individuo quiere. En el caso de los cinco espíritus que poseen a este brujo, por el contrario, los espíritus y los muchachos de las bandas hacen lo que el brujo quiere que hagan. Por otra parte en este per-

sonaje se combinan dos tradiciones diferentes, de un lado las prácticas y rituales de posesión del espíritu asociadas primordialmente con las ciencias de lo oculto y las religiones afroamericanas y de otro, los cultos satánicos en los que la posesión de espíritus no es común.

Los espíritus que poseen al brujo o, mejor, que el brujo posee se convierten en los agentes mediáticos del discurso violento y quienes incitan a los individuos para perpetrar actos de violencia y horror. Milton nos dice entonces que en esas épocas: "fue precisamente por esto que hubo más violencia en el barrio de nuestra parte, fue entonces cuando fuimos más violentos". Son "ellos" quienes guían a la banda de Milton en sus acciones, memorializando su conciencia de los actos de matar, del uso de armas de fuego y las imágenes de horror. Esto es lo que el antropólogo Michael Lambek (1996) caracteriza como un campo de acción específico de la posesión en la medida que los espíritus conservan memorias específicas y por consiguiente indexan las relaciones sociales incumbentes. En la experiencia de Milton, las memorias retenidas por estos cinco espíritus son aquellas que evocan "poderes más grandes que el de Dios" y que conduciría a su banda a su período más álgido de violencia. Nos encontramos entonces frente a la mediación de la agencia de la violencia y el terror desde un personaje de muchas caras, incluido la de su espíritu llamado "Mucha Paz."

El brujo, en el recuerdo de Milton, es además un vehículo para dar testimonio de la violencia que tiene lugar, en tanto éste es definido como sujeto con agencia en la perpetración de la violencia y el terror. El brujo representa *un otro* que transgrede, que cristaliza el terror de forma tangible, y una elaboración cultural del terror que re-inscribe la agencia violenta y sus efectos culturales. Los espíritus y el brujo se constituyen así en medios a través de los cuales las experiencia de la banda de Milton se organiza en acciones violentas específicas (Aretxaga, 1997).

Milton enfatiza las características extraordinarias de la experiencia y para esto se apoya en la riqueza narrativa y en su cuerpo dramatizando la historia, dando cuenta de los detalles físicos que visualizan sus reacciones frente a la posesión. La narrativa también devela la creación de

un ámbito sensorial compartido entre el brujo y su audiencia —la banda de Milton— cuando el brujo poseído les invita a tocar su garra. Al contar la historia Milton se sitúa como agente violento pero además como sujeto de acción y transformación. Así él nos enfatiza su cambio en estilo de vida enmarcando su relato en una meta narrativa de redención que contiene un mensaje moral intencionalmente dirigido a los otros miembros de su grupo. Milton recordaba una historia que todos ellos conocían como grupo, nombrando su pasado problemático y tratando de darle sentido desde el relato dramatizado. En este contexto, las historias de brujos y/o fantasmas constituyen una expresión de la memoria colectiva y un vehículo a través del cual se elaboran lecturas comunes y ejemplares del pasado.

Estas narrativas culturales sobre fantasmas, espíritus y/o brujos permiten rastrear los modos y lugares desde los que específicas colectividades tramitan los miedos individuales y colectivos y las múltiples mediaciones desde las que se posicionan como sujetos complejos y contradictorios. La mirada se ha centrado en las prácticas y sistemas de representación desde las que estos sujetos construyen un sentido temporal de comunidad en medio de las violencias, el sufrimiento y el terror. La próxima sección avanza en esta reflexión adentrándose en la exploración de arquetipos culturales de género que conjuran los miedos, pero a su vez, llevan inscritas relaciones de poder desde las que dichas construcciones son mediadas. Aquí se introducen una serie de preguntas acerca de la mediación del terror institucionalizado en la negociación del dolor y sufrimiento social relacionándolo con los modos en que el dolor, los cuerpos y sujetos que lo sienten o lo comprenden son silenciados.

Cuerpos guerreros, cuerpos violentados

Historias acerca de guerreras(os) dan cuenta de un modelo de memoria cultural en el cual el sujeto individual y colectivo se construye alrededor del estatus y la reputación que se logran con el manejo de las armas, la destreza corporal y en el combate. La *amazona* es una de estas

construcciones culturales que se erige desde un reconocimiento del cuerpo como el epicentro de dicha figura guerrera y femenina[7].

En la figura de la amazona, la destreza y riesgo físico son habilidades cruciales para desempeñarse con sagacidad y velocidad corporal en la pelea o el combate. Me enteré de la presencia de este tipo de arquetipo cultural de género durante un taller de memoria con un grupo de jóvenes cuando hablando sobre las mujeres que consideraban líderes comentaron de unas hermanas que se las "considera líderes porque son las *amazonas* del barrio":

> Esmeralda: ...la familia Echeverri, que son las carniceras. Él las considera líderes porque son... que las amazonas del barrio.
> Pilar: ¿Amazonas? ¿cómo así?
> Esmeralda: Mujeres muy luchadoras, emprendedoras, ya...
> Carlos: Se le dice amazona a la mujer que es luchadora (emprendedora, dice Arlex) exacto, como amazonas se les ha considerado a las mujeres luchadoras, guerreras y entonces yo a ellas las considero así... porque siempre han sido...
> Johanna: Ellas han contribuido mucho a la violencia del barrio.
> Pilar: ¿A la violencia? ¿Contribuyen a la violencia?
> Juan: A hechos violentos.

El intercambio revela mi perplejidad al tratar de comprender la caracterización de estas mujeres como líderes "luchadoras y emprendedoras", "carniceras", agentes de violencia local y amazonas. Los valores corporalizados del guerrero como el de la valentía, la viveza y la agilidad se integran en un modelo de heroísmo local que se complementa con el rol social de liderazgo que las mujeres han tenido en la vida social del barrio. La construcción social del sujeto líder que sugieren estos mucha-

7. La amazona de acuerdo a la mitología Griega es un miembro de una tribu de mujeres guerreras que lucharon contra los Griegos y los Troyanos y cuyo modo de vida se erigió sobre una cultura únicamente femenina (ellas sólo criaban niñas). Las amazonas eran maestras en el uso de la jabalina, el arco y la flecha. Su nombre de amazona era interpretado como sin seno, "ha sido explicado que las mujeres secaban uno de los senos de cada niña de modo que no interfiriera con el uso de la jabalina, el arco y la flecha". The Meridian Handbook of Classic Mythology, 1970:41

chos desborda una caracterización en términos del accionar en pro de la comunidad. Su caracterización articula de forma ambigua tanto el ejercicio comunitario, como el ejercicio de la violencia y la transgresión de valores tradicionales de sumisión y de relación con el cuerpo.

Otro modo local de describir las cualidades corporales y el reconocimiento social de la amazona es desde la *verraquera* en tanto valor cultural, habilidad corporal y estrategia de comportamiento del que dan cuenta mujeres como las hermanas "carniceras"[8]. Valores como el de la fortaleza son construidos con base en el reconocimiento de las habilidades femeninas en el manejo de sus cuerpos, las armas, y en el caso específico del negocio de las drogas, para el establecimiento de sistemas comunicativos que incluyen el rumor y el chisme y el uso de rutas de circulación seguras. En el contexto de este barrio, las destrezas físicas y de lucha de estas mujeres han jugado un papel central en el mantenimiento de una economía informal y clandestina del tráfico de droga y el contrabando. Como amazonas, estas mujeres se han desempeñado como apartamenteras y mulas para el tráfico de drogas.

Esta construcción cultural de la mujer como amazona enriquece el significado de la figura del luchador y recrea las acciones violentas en un imaginario y construcción estética que las sitúa aparte de otros: como agentes que se temen, desean y admiran. Las imágenes de las amazonas o el guerrero están ancladas en creencias culturales acerca de la fortaleza física, la tenacidad y la sagacidad. Estos valores, sin embargo, no están basados en principios de justicia y moralidad, sino en principios locales y considera-

8. En Colombia, una construcción cultural como la de la *verraquera* ha sido considerada como cualidad suprema y modelo de comportamiento para los individuos en campos tan diversos como el de los actores armados, el mundo del crimen organizado y no organizado, y el del liderazgo social y los movimientos sociales. La *verraquera* funciona como un modelo paradigmático de comportamiento que establece la valentía y la ausencia de miedo como atributos que definen el liderazgo social de los sujetos y su reconocimiento. Lo que los individuos hacen con este modelo de comportamiento varía. Para algunos, la *verraquera* informa su no temor hacia las acciones violentas como miembros de bandas o milicias, para otros, describe su posición como sujetos cuando asumen una instancia valiente, cuando se encuentran al frente de procesos sociales o se posicionan en contra de por ejemplo, la resolución violenta de los conflictos.

ciones personales que, negligentes a los efectos de la violencia en la vida de otros, idealizan las imágenes del guerrero y la simbología de la sangre y el enfrentamiento violento. El medio social violento es el referente desde el cual se constituyen como sujetos de acción, de lucha y de placer[9].

El marco específico de género de este tipo de heroísmo combina diversas influencias culturales y rompe estereotipos sobre los roles pasivos y sumisos de la mujer. Esta mediatizado por representaciones de heroísmo que pasan por los medios masivos —Hollywood, telenovelas y películas de acción—, incluye modelos híbridos locales desde los cuales se heroiza o convierte en mártires a los diversos actores armados, y mantiene elementos del modelo proteano de heroísmo[10] combinándolo con las características mitológicas de las Amazonas. Estas diversas influencias culturales labran una figura híbrida en la que también se fusionan imágenes locales de bandoleras, apartamenteras, bandidas y personajes legendarios urbanos que validan el ejercicio de la "justicia privada" y que establecen la guerra y los valores guerreros como supremos (Ortiz, 1991).

Enfatizo la relación compleja entre la figura de la amazona y las prácticas sanguinarias de la violencia de una parte, y las prácticas de resistencia y transgresión del cuerpo de otra. Este modelo de género está también anclado en la historia del barrio, sus lazos con la prostitución y los modos en que las trabajadoras sexuales y mujeres del barrio transgreden una moral conservadora que censura la relación más libre y sensual con sus cuerpos. La complejidad de relaciones entre el género, la agencia y la violencia indica que un análisis de las dimensiones sociales y culturales de la violencia cuestiona la división entre perpetradores y víctimas de la

9. El *placer* es definido por la Enciclopedia de Filosofía de Routledge (1998:448) como lo que "nosotros sentimos y acarreamos cuando disfrutamos algo". El placer puede tomar muchas formas en tanto pueden haber tantos puntos de vista sobre la definición del placer como individuos. Desde Platón, el placer se ha visto como algo básico, y algunas veces, como la razón básica para hacer las cosas.

10. El héroe proteano es definido por Zulaika (1988) como una figura versátil. Estos son individuos que son vacilantes y carecen de compromiso y cuyo heroísmo admite duda e invita a la experimentación. Él opone este modelo al de Prometeo en el cual el héroe no admite ambigüedad, concesiones y/o cambio.

violencia o bajo divisiones simplistas de género. El modelo introduce un elemento de complejidad y agencia a conceptualizaciones bastante comunes que nombran las dinámicas patriarcales de la culturas en Latinoamérica en términos bipolares de machismo y marianismo; y en términos de las violencias, entre sujetos no violentos (e.j. las mujeres) y sujetos violentos (e.j. los hombres).

La construcción cultural de la amazona señala al cuerpo femenino como lugar de múltiples y contradictorios significados y como territorio disputado, campo y agente de resistencia, transgresión y violencia. Es precisamente dentro de este contexto cultural local —que valoriza la agencia y el cuerpo de la mujer guerrera para transgredir valores morales dominantes y resistir— en el que me encontré una elaboración y posicionamiento profundamente problemático con respecto a la violación sexual. Historias de violación hacen parte de historias orales acerca de las comunidades locales y de un ejercicio del terror que revela una cartografía del peligro que se extiende por zonas verdes, parques, pasajes y matorrales citadinos.

Las numerosas historias que escuché sobre las violaciones y el ejercicio de éstas como arma de guerra fueron contadas en la intimidad de la conversación individual, así como a través de la cadena de rumores generada cuando otra violación tenía lugar. El terror que estas prácticas producían en las mujeres se evidenciaba no sólo en la forma secreta en que éstas me fueron contadas sino además en las emociones e interjecciones con las que éstas eran narradas. Para las mujeres del barrio las historias eran cercanas, sus amigas, hermanas, vecinas y ellas mismas. El dolor, sufrimiento y pena que éstas crean para la mujer víctima y sus allegados configuran la fenomenología del miedo y el dolor e indican los modos en que el terror desmembra cuerpos, vidas y entes sociales invadiendo las esferas más íntimas, denigrando al sujeto y deshumanizándolo. Una instancia del recuerdo de este tipo de narrativas me cuestionó profundamente como mujer e investigadora.

Durante una sesión con un grupo mixto de residentes, un ex-miembro de una de las bandas recordó cómo una de las bandas más temidas

por sus prácticas sangrientas de venganza utilizaba la violación como instrumento de terror. Estas eran "cosas" nos dijo este hombre, que el nunca olvidará: *"se la llevaban a esas sardinas para hacerles de todo; entonces esas son cosas que uno ve y no se le olvidan a uno"*. Su comentario desató una discusión grupal cuando una mujer de unos sesenta años y líder comunitaria, preguntó si el que uno o dos hombres forzaran a una mujer al acto sexual constituía violación. Los otros participantes eran una mujer en sus veinte, el joven y un hombre en sus sesenta. El joven quien acababa de mencionar lo aterrorizador de las violaciones de parte de las bandas respondió diciendo que para que esta acción se considerara violación requería la participación de más de dos hombres. El hombre más adulto acudió entonces al ejemplo de la aguja y el hilo que habita el imaginario patriarcal colombiano[11]: "si la aguja se está moviendo no hay forma que el hilo pueda pasar". Con esta frase apoyó el argumento de que una mujer sólo es sujeto de violación cuando más de dos hombres la subyugan e inmovilizan físicamente (violaciones colectivas).

¿Cómo aproximarnos a este ambiguo y cómplice posicionamiento con la violación bajo un contexto social que al mismo tiempo valoriza la transgresión femenina de valores tradicionales y la relación sensual con el cuerpo? Esto de hecho necesita mucho más que la mera y corta reflexión que presento en este artículo porque indica la desarticulación del marco cultural de transgresión y resistencia y la vigencia de una ideología patriarcal que silencia estas formas de opresión sexual e institucionaliza —en los modos de administración de la justicia y las leyes—, la complicidad con el ejercicio de la violación como una forma de ejercicio del terror (Caro-Hollander, 1996). La violencia de la violación toma al cuerpo como campo de acción y representación para convertirlo en un obje-

11. En Colombia este argumento se revitaliza en la memoria colectiva acerca de cómo Jorge Eliecer Gaitán utilizó exitosamente este argumento para defender a su cliente, un hombre acusado de haber violado a una prostituta. La construcción de la violación como el subyugamiento físico de la mujer responde a actitudes e ideologías patriarcales y ha sido recreado localmente dentro de las guerras territoriales en las cuales las mujeres constituyen un botín de guerra.

to de humillación encarnando la violencia sexual y el terror en los cuerpos y las memorias de las mujeres (Green, 1999). A través de la degradación del dolor y el terror sentido en el cuerpo y el sujeto femenino se opera el silenciamiento social y se bloquean las vías de expresión del sufrimiento social (Scarry, 1985).

Este ejemplo nos da cuenta de algunas de las fisuras problemáticas que existen en la fabrica social y ética de estas comunidades y que una aproximación desde los miedos y temores sociales puede develar. Estas fisuras son el resultado de una práctica de violencia sanguinaria que valoriza la dominación física sobre el otro. A su vez estas prácticas responden a una ideología patriarcal que históricamente ha normalizado y legitimado la violación a través de prácticas legales y de una institucionalización de la memoria del terror que silencia y borra la experiencia de sufrimiento y degradación (Bell, 1993). Precisamente lo que desaparece en esta parte de la conversación de este grupo es ese reconocimiento y comprensión de la operación del terror sobre el cuerpo femenino y el sufrimiento y dolor extremo que genera la violación. La desaparición del dolor individual y social introduce las preguntas acerca de los modos en que las relaciones de poder permean los lazos que atán a los individuos en tanto miembros de ciertas colectividades (Cohen, 2000). Scarry (1985) anota que el dolor se nos presenta como algo que no puede ser negado pero que a la vez no puede ser confirmado: "tener dolor es tener *certeza*, escuchar acerca del dolor es tener *duda"* (Scarry 1985:13). Y es precisamente desde la duda desde donde este grupo negocia su "definición" de la violación.

Argumento que esta construcción social de la violación evidencia un colapso ético de los modos en que hombres y mujeres son incitados a reconocer sus lazos sociales, sus obligaciones morales —sus modos de sujeción[12]—, y los modos de manipulación del poder físico y sexual. Nos

12. En este punto me apoyo en planteamientos feministas y foucaultianos para entender la interrogación ética como la problemática de la constitución del ser en tanto sujeto-cuerpo que habita y se localiza en el mundo (Diprose, 1994; Foucault, 1984). Para Foucault la relación corporalizada consigo mismo es vista desde cuatro aspectos centrales: la parte del ser que está preocupada con la conducta moral (la sustancia ética); el modo en que los

encontramos frente a unos sujetos atravesados por la ambigüedad ética y las contradicciones morales (Diprose, 1994). La ambigüedad y la contradicción, sin embargo, están presentes en cualquier interrogación ética si entendemos que no existen individuos totalmente transparentes[13]. Lo que requiere ser problematizado es el tipo de interrogación ética que está teniendo lugar y el colapso de las normatividades y sistemas de regulación moral. El ejemplo ilustra una ruptura profunda de la fábrica social y ética de esta comunidad y de los modos en que sus miembros son llamados a comportarse bajo patrones morales específicos. En este contexto, silencio y supresión se suman a otras estrategias de dominación que denigran a la mujer, sobrevaloran las formas patriarcales de opresión sobre los cuerpos de las mujeres e institucionalizan estrategias de terror y miedo que son a su vez internalizadas y normalizadas por los sujetos de estos colectivos. De otra parte, es precisamente esa condición de la ausencia expresiva del dolor (su silenciamiento) desde donde se construye la duda social y se desconoce a la violación en todas sus formas. La legitimación de ciertas expresiones violentas y de ejercicio del terror en el cuerpo social y en los individuos da cuenta del resquebrajamiento de los modos en que los individuos reconocen sus obligaciones morales y de sus preocupaciones y modos de comportarse éticamente.

Cierre

Las narrativas orales y las prácticas del recuerdo esbozadas revelan las formas complejas en que el miedo y el terror se construyen en sociedades atravesadas por múltiples e intensos conflictos violentos. La presencia viva

---

individuos son incitados a reconocer sus obligaciones morales (modos de sujeción); lo que los individuos hacen para comportarse de forma ética y la clase de ser que ellos aspiran a ser cuando se comportan moralmente (Foucault, 1984).

13. Esta aproximación ética es crítica de aquellas perspectivas que ven la ética como el estudio del estatus lógico de nuestros juzgamientos morales o como un conjunto de principios universales que regulan el comportamiento (Diprose, 1994). Dichas perspectivas asumen al individuo como transparente, aislado, y comportándose de acuerdo a marcos puramente racionales, a su vez que niegan el impacto de las diferencias en la formación ética del individuo.

de historias orales sobre fantasmas y espíritus en la ciudad de Medellín nos permitió rastrear cómo este conjunto de respuestas y prácticas culturales contienen saberes locales que se anclan en narrativas, espacios y tiempos míticos, las relaciones con los antepasados y los rituales culturales. A su vez dichos relatos generan unos espacios sociales en los cuales se procesa el miedo, se descargan las tensiones, y se tramitan los dolores y miedos frente a la experiencia inmediata y cotidiana de la violencia.

La mirada se ha centrado en las prácticas y sistemas de representación desde las que los pobladores urbanos reconfiguran y construyen sus sentidos de comunidad en medio de las violencias, el sufrimiento y el terror. Se argumentó que si bien estos espacios de procesamiento del dolor permiten un desplazamiento y reprocesamiento de la inmediatez de la experiencia violenta —por consiguiente una estrategia de supervivencia—, estos a su vez están levantados sobre estrategias y paradigmas que legitiman el terror institucionalizado —desde el Estado, desde los actores armados, desde los sistemas patriarcales o de dominio local—. En este sentido el desplazamiento trae un desfasamiento entre experiencia y representación simbólica, entre imaginario y discurso.

El modo en que estas narrativa urbanas inscriben referentes de miedo y terror, revela la agencia corporalizada y mediatizada de la violencia y nos indica los modos en que los saberes locales se insertan en las historias orales y las prácticas del recuerdo. Al contar y el escuchar este tipo de historias se crea un canal comunicativo y un lugar sensorial de tramitación de los miedos. Las historias de espantos y posesión de espíritus constituyen una forma de documentar cómo el pasado "en su multiplicidad de formas míticas tiene un modo persistente de regresar al presente, importunando y presionando, organizando la experiencia en modos de acción" (Aretxaga, 1997:40). Dichas historias hacen referencia a lo imaginativo y a la exageración pero al mismo tiempo están inscritas en un movimiento comunicativo de expansión que circula a través del rumor y la tradición oral.

Este canal comunicativo abre las posibilidades para la elaboración de emociones individuales y colectivas y genera un lugar para expresar las

reacciones frente al miedo y al terror y para darle sentido a situaciones extremas en las que el límite de lo posible es cuestionado. La mediación de la imaginación y lo fantástico documentada por este tipo de relatos es indicativa de los intentos por compensar desde el imaginario el desfase entre experiencia, agencia y la debilidad de los marcos interpretativos locales que tratan de explicar el ejercicio de la violencia y el terror, particularmente alrededor de las agencias contradictorias que legitiman la tortura y violación sobre los cuerpos.

Al examinar estas prácticas narrativas orales bajo un énfasis en la agencia humana nos encontramos con que tanto su contenido narrativo como los modos de contar develan una serie de construcciones culturales de los sujetos y su otredad. Construcciones de los sujetos como testigo, brujo, o amazona ponen de relieve las diferencias que los sitúan aparte de los otros. Es decir, las diferencias desde las que estos individuos se posicionan como sujetos con agencia, como sujetos activos frente a los miedos, el terror y la violencia. Esto nos ha permitido enfatizar a lo largo de esta presentación que una aproximación a los temas de la violencia y la subjetividad humana desde los miedos sociales, sus construcciones y lugares de tramitación devela a los sujetos humanos en tanto agentes complejos, contradictorios y cambiantes.

Bibliografía

ARETXAGA, Begoña. 1997. Shattering Silence. Women, Nationalism and Political Subjectivity in Northern Ireland. Princenton: Princenton University Press.

BARFIELD, Thomas. 1997. The Dictionary of Anthropology. Oxford: Blackwell Publishers

BELL, Linda. 1993. Rethinking Ethics in the Midst of Violence. A Feminist Approach to Freedom. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

CARO Baroja, Pio. 1964. El mundo de las brujas. Chicago University Press.

CARO HOLLANDER, Nancy. 1996. The Gendering of Human Rights: Women and the Latin American Terrorist State. Feminist Studies 22(1): 41-80

COHEN, David. 2001. Robert Ouko's Pain: The Negotiation of a "State of Mind." En Distrurbing Remains: Memory, History and Crisis in the Twentieth Century. Editado por Michael S. Roth y Chales G. Salas. Los Angeles: The Getty Research Institute, 17-36.

DIPROSE, Rosalyn. 1994. The Bodies of Women. Ethics, Embodiment and Sexual Difference. London: Routledge.

DUQUE, Ignacio. 1991. Mitos Leyendas y Supersticiones. Medellín.
FELDMAN, Allen. 1995. Ethnographic States of Emergency. En Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival. Carolyn Nordstrom and Antonious Robben, eds. Pp. 224-253. Berkeley: University of California Press.
FOUCAULT, Michael. 1984. On the Genealogy of Ethics. En The Foucault Reader. Paul Rabinow, ed. Pp. 373-380. New York: Pantheon Books.
GREEN, Linda. 1999. Fear as a Way of Life. Mayan Widows in Rural Guatemala. New York: Columbia University Press.
————.1995. Living in a State of Fear. En Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival. Carolyn Nordstrom and Antonius Robben, eds. Pp 105-127. Berkerley: University of California Press.
GUHA, Ranajit. 1983. Prose of Counter-Insurgency. Subaltern Studies, 2-3
JIMENO, Miriam. 1998. Corrección y respeto, amor y miedo en las experiencias de violencia. En Las violencias: inclusión creciente. Arocha, Jaime, Fernando Cubides y Miriam Jimeno. Comp. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, págs. 311-331.
KLEINMAN, Arthur and Joan, Kleinman. 1996. Suffering and its Professional Transformation: Towards and Ethnography of Interpersonal Experience. En Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology. Michael Jackson, Ed. Pp 169-195. Bloomington: Indiana University Press.
KOONINGS, Kees y DIRK, Kruijt. Eds. 1999. Societies of Fear. The Legacy of Civil War, Violence and Terror in Latin America. London: Zed Books.
LAMBEK, Michael. 1996. The Past Imperfect, Remembering as a Moral Practice. En Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. Paul Antze and Michael Lambek, eds. Págs. 235-255. New York: Routledge.
MANZ, Beatriz. 1995. Fostering Trust in a Climate of Fear. En Mistrusting Refugees. DANIEL, Valentine y JOHN Knudsen, eds. Págs. 151-167. Berkeley: University of California Press.
NIÑO, Soledad, Nelson Lugo, Cesar Rozo and Leonardo Vega, 1998. Territorios del miedo en Santafé de Bogotá. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
ORTÍZ, Carlos. 1991. El sicariato en Medellín: entre la violencia política y el crimen organizado. Análisis Político 14:60-73.
PRAKASH, Gyan. 1994. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. The American Historical Review, 99(5): 1475-1490.
RIAÑO, Pilar. 2000. Dwellers of Memory: An Ethnography of Place, Memory and Violence in Medellín, Colombia. Tesis de doctorado, University of British Columbia.
Scarry, Elaine. 1985. The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. New York: Oxford University Press.
SEREMETAKIS, C. Nadia. Ed. 1994. The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity. Chicago: The University of Chicago Press.
TAUSSIG, Michael. 1992. The Nervous System. New York: Routledge.
VILLA, Victor. 1991. Pre-ocupaciones. Medellín: Ediciones autores antioqueños.

Miedos y secretos en las memorias de la represión política:
Un estudio de caso en la frontera argentino-brasileña[1]

Alejandro Grimson
Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Magíster en Antropología Social, candidato a doctor en Antropología Social, profesor e investigador Universidad de Buenos Aires Argentina

En septiembre de 2000 hablé con un torturador. Hacía un año y medio que había iniciado mi trabajo de campo en la frontera entre Argentina y Brasil, en las ciudades de Las Victorias y São Miguel[2]. Las preguntas que me llevaron a esta zona de frontera, en realidad, se vinculaban a los contactos intersocietales e interculturales, así como a sus transformaciones en contextos de regionalización y globalización. Pero en la medida en que había estrechado vínculos en el campo, hecho amigos, comido asados, jugado al dominó, compartido mates y grapas, una parte significativa de las conversaciones con la gente del lugar derivaban hacia el pasado, hacia sus miedos del pasado —que parecían muy presentes—. Comencé a percibir que las relaciones específicamente políti-

1. CONICET- IDES -UBA. Este trabajo fue realizado por medio de la Beca Esther Hermitte de la Fundación Antorchas y con una beca doctoral externa del CONICET. Elizabeth Jelin, Susana Kaufman y Ludmila Catela me han hecho críticas agudas y aportes sustantivos para mejorar este trabajo, aunque obviamente ellas no son responsables de los errores u omisiones que haya podido cometer.

2. Los nombres de las ciudades han sido cambiados.

cas habían tenido un papel importante en la estructuración y significación de los vínculos transfronterizos así como de la relación entre la gente del lugar y los estados nacionales. Esto era especialmente evidente en Las Victorias, la ciudad argentina en la frontera, ya que la dimensión de la represión política en la última dictadura militar tuvo proporciones cualitativamente superiores a la que existió en Brasil. En marzo de 1976 y hasta diciembre de 1983, la Argentina estuvo gobernada por el autodesignado *Proceso de Reorganización Nacional*, una dictadura militar que llevó a cabo un plan sistemático de desaparición de personas, conocido como Terrorismo de Estado.

Mis interlocutores en Las Victorias hacían referencias a ese período, especialmente referencias genéricas sobre el "gobierno militar" o los "milicos", así como alusiones al hecho de que casi todos eran sospechosos siendo absolutamente "inocentes". Paradójicamente, mis intentos de profundizar en estas referencias, en lugar de permitirme avanzar, generaban silencio. En realidad, frente a una pregunta mis interlocutores parecían ponerse alertas. Tiempo después, uno de ellos me explicó que realmente él no sabía cuál era el objetivo de mi *investigación* y que prefería darme toda la información que yo quisiera sobre los matrimonios entre brasileños y argentinos, pero no profundizar en los delicados temas de los exilios políticos y la represión política en la frontera. Quien hace preguntas sobre estas cuestiones podría tener relación con los servicios de inteligencia. Porque, comencé a comprender, nadie "del lugar" habla abiertamente de la represión en sus diversas facetas —que conseguí reconstruir en los meses posteriores—.

Mis interlocutores comenzaron a contarme historias sobre la represión política no sólo por mi persistencia en el campo y la creciente confianza que se iba construyendo, sino porque ante la sospecha explicitada sobre mí me sentí compelido a narrar mi propia historia, la persecución a mi padre y mi familia durante los años setenta, la desaparición de amigos muy cercanos a la familia. Esto tuve que hacerlo en diversas oportunidades, ya que fue la única forma que encontré para que —al mismo

tiempo que yo compartía con ellos mi historia— ellos compartieran conmigo los relatos sobre la historia local.

Meses después, cuando varias personas tenían plena confianza en mí y en mi trabajo, la situación se había revertido: ya no sólo era posible, sino imperioso contarme todo con detalle, estar seguro de que yo registrara, de que hablara con todos aquellos que podían aportar nuevos elementos. Es que una parte del aparente silencio sepulcral sobre las memorias de la represión se vinculaba a que en Buenos Aires no existía registro alguno de lo que había sucedido en Las Victorias. Entonces, yo me fui convirtiendo en la posibilidad de que por fin se supiera en el centro del país lo que había sucedido en la frontera. Mientras el silencio entre nosotros se había roto, las precauciones se habían desplazado, instalándose entre nosotros (mis principales interlocutores y yo) y el resto de la población, que ellos consideraban que debía desconocer lo que yo estaba haciendo. Es decir, yo mismo debí aprender a ser tan cauto como ellos. Cada uno estaba atento a que las puertas estuvieran cerradas, a que no se hablara del tema frente a cualquiera, a que se utilizaran ciertas palabras codificadas para aludir en presencia de extraños a la investigación que ya no era sólo mía. No era sólo mía porque, con estos interlocutores, íbamos juntos a entrevistar a personas que podrían aportar información, viajábamos a ciudades cercanas, discutíamos las interpretaciones, hipótesis y conclusiones. Ellos mismos comenzaban a enterarse de nuevos elementos a través del trabajo que, por mi presencia, estábamos desarrollando.

Sólo cuando comprendí qué había sucedido en Las Victorias durante la dictadura pude entender las razones de las maneras secretas (o extremadamente cuidadosas) que utilizaban mis interlocutores para referirse al pasado represivo. A diferencia de Buenos Aires, hay muchas hechos de la dictadura sobre los cuales no se habla en público, o se realizan alusiones que un extranjero no puede detectar, se impone encontrar contextos adecuados —seguros, privados— para poder discutir los hechos, intercambiar o discutir datos y fechas, formular hipótesis y sostener certezas difíciles de demostrar.

¿Qué había sucedido? Hasta 1976, Las Victorias y São Miguel habían sido zonas de fuertes redes políticas transfronterizas, ya que los cambios políticos en Brasil o en Argentina obligaban muchas veces a los nuevos opositores a refugiarse fuera de su país. Aunque los brasileños eligieron básicamente el territorio uruguayo, Brasil y específicamente la zona de São Miguel había sido un destino reiterado de dirigentes argentinos de diversos signos políticos. En rigor, el nombre de Las Victorias fue colocado por un caudillo provincial que a mediados del siglo XIX se exilió en la zona de São Miguel, organizó allí un pequeño ejército y cruzó el río hacia la Argentina por el lugar donde se encuentra actualmente esa ciudad. Pero durante el siglo XX éste fue un lugar de cruce para quienes pretendían escapar de gobiernos militares, así como de gobiernos civiles que podían perseguir a los opositores. Y los relatos orales de esos exilios, de los cruces, de los vínculos, se encuentran dispersos en la población local.

Esas memorias serán objeto de un futuro trabajo. Aquí me concentraré en los sucesos posteriores a 1976 y en las formas en que esos sucesos son recordados. Para los fines del presente trabajo es necesario distinguir las memorias, como construcciones del pasado realizadas desde el presente, de los hechos históricos. Para estudiar las memorias locales y comprenderlas nos resultó necesario reconstruir hasta donde sea posible qué sucedió efectivamente en el pasado. Porque en el pasado no sucedió *cualquier cosa* y, justamente, entre los sucesos y las memorias se encuentra una brecha que da cuenta de las formas en que los actores procesan y construyen actualmente esas historias en contextos sociopolíticos específicos.

Los sucesos tienen dos dimensiones: la represión hacia la población local y la represión organizada en Las Victorias por el hecho de ser un paso de frontera. La represión de la población local tuvo dos episodios conocidos por todo el pueblo. En Las Victorias fue detenido y desaparecido un joven estudiante cuya familia continúa viviendo en la ciudad. En rigor, este estudiante desapareció el 23 de marzo de 1976, día anterior al golpe de Estado perpetrado por las Fuerzas Armadas. Aunque en

términos técnicos podría llegar a considerarse una desaparición realizada por las fuerzas paramilitares que actuaban durante el gobierno constitucional, llamadas Triple A[3], la población local lo recuerda como parte de la represión del gobierno militar. Cuando en la transición democrática, en los años ochenta, los estudiantes decidieron llamar con su nombre, Camilo Juárez, a su Federación local, esto provocó un verdadero revuelo y diversas críticas. En la actualidad, a diferencia de muchas otras ciudades de la Argentina, no hay en Las Victorias placas recordatorias ni actividades públicas sobre la memoria de este estudiante.

El otro hecho, con gran impacto público, fue la detención de siete reconocidos abogados de la ciudad, que permanecieron encarcelados durante algunos meses. Las acusaciones eran difusas, aunque se mencionaba el contrabando de armas u otros argumentos similares, sobre los que jamás se demostró absolutamente nada. Después de correr serio riesgo de desaparecer, gracias a la intervención activa de los familiares de los abogados, éstos fueron liberados[4].

Más allá de estos acontecimientos, así como de la desaparición de victorianos en otros puntos del país, los recuerdos sobre la dictadura militar y su relación con la población local, están atravesados por el clima opresivo, de permanente control y seguimiento. Una frase local resume la situación: "acá hay más milicos que gente" dice la gente del lugar para dar cuenta de la masiva presencia militar expresada en tres regimientos del ejército, gendarmería, prefectura, servicios de inteligencia, policía federal, policía provincial, entre otros organismos, en una población que rondaba las treinta mil personas. Esta presencia militar en la zona de frontera, explicable por la vecindad con Brasil y las tradicionales hipótesis de conflicto bélico entre los países, se volvió contra la población local en diversas oportunidades. Durante la dictadura, me decía un vecino, a los pocos que no eran militares, familiares de los militares, amigos de los familiares, "nos controlaban hasta cuando íbamos al baño".

3. Esta interpretación fue realizada por miembros de un organismo de derechos humanos.
4. En esa liberación hubo otras circunstancias fortuitas que no desarrollo aquí.

Otro hecho, clave para comprender las memorias locales de la represión, se vincula al accionar de las Fuerzas Armadas en la frontera internacional para controlar intentos de fuga o ingreso al país de militantes políticos de organizaciones armadas. Durante la dictadura militar, se instaló en la cabecera argentina de la frontera internacional un control clandestino, oculto, conocido como el "sistema de los marcadores". Los llamados "marcadores" (o también "dedos duros") eran cuadros de organizaciones armadas que habían sido secuestrados y torturados por el Ejército (o en otros caso por la Armada) y que habían, supuestamente, decidido colaborar con los militares para salvar su vida. Tanto las organizaciones armadas como los propios militares llamaban a estos cuadros "quebrados" y, en rigor, hubo diversas formas de colaboración en diferentes circunstancias. Una de esas formas fue el sistema de marcadores que consistía en que los "quebrados" debían reconocer en los pasos fronterizos a compañeros de su organización, delatarlos y facilitar de ese modo su secuestro y posterior desaparición. Debe aclararse —porque a ellos mismos les preocupa señalarlo— que entre los llamados "quebrados" hubo también quienes consiguieron, de hecho, sobrevivir sin colaborar delatando a sus compañeros.

El procedimiento establecido era el siguiente: cuando un militante político que intentaba entrar o salir del país era reconocido, el marcador debía avisar al oficial de guardia y se procedía a la detención. Generalmente, los secuestrados eran trasladados encapuchados hasta el lugar donde se iniciaría el interrogatorio con torturas. Como muchos iban en ómnibus de larga distancia, los choferes y pasajeros —recuerda la gente de Las Victorias— se sorprendían de que algunos no siguieran viaje. Pero nadie hacía preguntas y el personal civil de la aduana tenía terminantemente prohibido ingresar al lugar donde estaban los "marcadores". Probablemente, el destino de los secuestrados haya sido inicialmente un destacamento de gendarmería. Pero para llegar allí, los secuestradores debían atravesar la ciudad con los detenidos, lo cual presentaba inconvenientes para un procedimiento clandestino. Entonces, posteriormen-

te el Ejército alquiló una chacra, llamada Curupaití, ubicada cerca de la ruta y del río Uruguay, donde podía llevar a cabo sus tareas clandestinas sin curiosos.

Curupaití. La mayoría de la gente de Las Victorias sabe muy bien qué significa esa palabra, aunque generalmente intentan no pronunciarla. Como otro vecino me dijo, "todo el mundo sabe lo de Curupaití, pero jamás lo vas a escuchar en una charla de café". Sólo escuchar o decir esa palabra provoca miedo en algunos y pánico en otros. Según los victorianos, no se trataba de un campo de concentración, sino de un "centro de exterminio". Dicen que "nadie salió vivo de Curupaití". La mayoría de mis interlocutores afirma tajantemente que en el terreno de Curupaití hay por lo menos cien cadáveres enterrados clandestinamente.

Si todo sucedía tan oscuramente, ¿cómo saben tanto los victorianos? Por una parte, los "quebrados" llegaban y se iban de la frontera todos los días, custodiados, y los secuestros, aunque intentaban ocultarse, podían resultar visibles para alguien muy atento. Por otra, al menos algunos "quebrados" no vivían en Curupaití ni en el paso de frontera, sino en el centro de Las Victorias, en una casa alquilada, con vecinos que recuerdan haber escuchado gritos y haber visto a los "presos". El personal militar y civil destinado a Curupaití se abastecía en el Destacamento, donde había unos veinte soldados que veían y escuchaban lo que sucedía. Además, aunque Curupaití estaba fuera de la ciudad, también tenía chacras vecinas. Un relato dice que un tal Cerrote, viejo contrabandista brasileño que se dedicaba en esa época a cazar carpincho, era habitualmente contratado como vaqueano por la Prefectura Naval para llegar a lugares de difícil acceso. En 1978, cuando sólo el Ejército conocía la existencia de Curupaití, un suboficial de Prefectura le pidió a Cerrote que fuera a ver un lugar cercano al río. "Cuando Cerrote se iba, en un tacuaral vio a un tipo estaqueado. Era Curupaití".

Otro hecho que los militares no pudieron ocultar es que los militantes montoneros, cuando se daban cuenta de que iban a ser detenidos, mordían una pastilla de cianuro y se suicidaban. Las versiones hablan de

innumerables suicidios en el paso fronterizo, generalmente precedidos de gritos como "¡Viva la Patria!" o "¡Vivan los Montoneros!". Cuando se producía un suicido, la noticia era un secreto a voces en la ciudad. "Un montonero estaba sentado en el ómnibus, se dio cuenta de que lo iban a agarrar, se tragó la pastilla, se puso verde y el gendarme quedó petrificado", contaban.

La población local no sólo era observadora pasiva de la situación. Un sector minoritario se involucró o se vio involucrado de maneras diversas. Algunos militantes políticos locales cruzaron gente a São Miguel, especialmente en los días posteriores al golpe de Estado. Generalmente, recibían un llamado desde Buenos Aires u otra ciudad que recomendaba a alguien que necesitaba ayuda para cruzar la frontera. Algunos los pasaban en sus propios autos, aprovechando el hecho de que eran vecinos respetados. Otros les explicaban las mejores alternativas para llegar al Brasil.

Las Victorias está atravesada de historias de fuga y refugio. Una gran parte de los que se escapaban o volvían por Las Victorias no tenían un contacto. Entonces, por las noches, muchas veces a tientas, llamaban a una puerta. Mucha gente recuerda esos llamados, también en São Miguel, y la mayoría explica con dolor por qué no abrieron. Por miedo, pánico. Abrirle la puerta a quienes se escapaban podía implicar que los militares la tiraran abajo poco tiempo después. Pero también hubo quienes, sin compromiso político, abrieron esas puertas y ayudaron a escapar un desconocido. Tanto quienes dejaron las puertas cerradas como los pocos que las abrieron tenían una confusión similar acerca de qué estaba sucediendo. Y hoy recuerdan estas situaciones, de ayuda o de negación, con un miedo similar.

¿Por qué los recuerdos sobre el pasado se vinculan aquí a un miedo presente? ¿Por qué no hay inconveniente en que cualquiera escuche un diálogo sobre matrimonios o comercio y, sin embargo, hay que tomar precauciones para hablar de la represión de hace más de dos décadas? ¿Por qué persiste el temor cuando se habla de las memorias? Conviene

comenzar por señalar otras persistencias. En Las Victorias se sigue considerando que "acá hay más milicos que gente" porque, a pesar de que fueron trasladados regimientos del Ejército, siguen funcionando cuarteles, gendarmería, servicios de inteligencia, aeronáutica, prefectura. El personal de estas divisiones, así como los oficiales y suboficiales jubilados, se encuentran tan entremezclados con la población que cualquier interlocutor puede pertenecer oficial o clandestinamente a uno de ellos. En ese sentido, la sensación de que no puede decirse cualquier cosa en el ámbito público continúa vigente.

Pero no es sólo que el dispositivo, aunque no se encuentra intacto, continúa funcionando. Y no es sólo que ese dispositivo, a diferencia de las grandes ciudades, permea el conjunto de la vida cotidiana como en la utopía de la capilaridad del poder. También parece ser relevante que aquellos que tuvieron una activa participación en la represión, y que son públicamente conocidos por ello, caminan por las calles centrales de Las Victorias. Ese hecho, en Las Victorias, tiene un significado muy diferente al que puede tener en Buenos Aires u otras ciudades. En Las Victorias, en su juventud los torturadores han sido compañeros de colegio de comerciantes de la calle principal, de destacados vecinos, de militantes democráticos. Por eso, no parece ser cierto que los victorianos les tengan miedo como personas, sencillamente porque si no fueron víctimas de ellos durante la dictadura, menos podrían serlo ahora. Sus presencias son significativas, a mi modo de ver, no porque generen miedo de actos violentos, sino porque evocan públicamente una historia de la que no se puede hablar en público. Son el testimonio vivo y, hasta hace un tiempo, un testimonio mudo.

Mis interlocutores me explicaron que hay dos reconocidos torturadores que continúan viviendo en Las Victorias. Obviamente, por esta ciudad han pasado muchos otros, algunos famosos como el Turco Julián (especialmente encargado de los "marcadores"), pero han regresado a sus ciudades o han sido derivados a nuevos destinos. Hay dos que son victorianos, que continúan viviendo allí y cuya presencia pública es contras-

tante, casi una metáfora de dos formas diferentes de procesar la historia por parte de los victimarios. Uno se pasea en una moto último modelo, subrayando su presencia con estruendo y mantiene diálogos selectos. El otro se ha convertido en un alcohólico, es sistemáticamente golpeado por su hijo y vive deprimido. Fue este último con el que yo hablé.

Un torturador quiere hablar

Una noche, antes de regresar a Buenos Aires, pasé a despedirme de un amigo. Y Víctor[5] me dijo que hacía unos días que quería hablar conmigo. En sus palabras, "uno de los dos capos civiles de la SIDE en Las Victorias, que está borracho y deprimido, anda buscando plata y quiere vender la verdad de la historia de Curupaití. Va a revelar —me dijo— nombres de agentes de la SIDE en Las Victorias y revela algo central: Curupaití no habría sido un centro de detención, sino de alojamiento de quebrados para que marquen en la frontera". El represor le pidió 300 o 500 pesos para darle esos datos.

Cuando llegué a Buenos Aires realicé consultas con organismos de derechos humanos. Sabía que la cuestión —en sus diversas dimensiones— me excedía. Lamentablemente, cuando regresé a Las Victorias diez días después no había obtenido —más allá de algunas sugerencias— indicaciones claras por parte de los organismos. La cuestión se me vino encima en Las Victorias y no supe manejarla. Relataré los hechos, aunque quiero aclarar que mi interés no radica en analizar aquí los eventuales errores que yo haya cometido, sino sus consecuencias.

Yo estaba dispuesto a asumir el desafío de encontrarme con este torturador. No me interesaban nombres de agentes o cuestiones de ese estilo, sino su propia versión sobre Curupaití. No sólo quería confirmar la historia de parte de los propios victimarios, sino eventualmente compararla con la que había recogido de la población local. O, mejor dicho, de un sector de la población local, ya que este y otros torturadores también

5. Por supuesto, los nombres han sido cambiados.

son parte de ella. Y, además, como ciudadano, quería que se difundiese porque, tal como me habían dicho los victorianos, en Buenos Aires no existía ningún registro de Curupaití. Es decir, la ausencia del campo en el discurso o el registro público no se restringía a Las Victorias, sino que se extendía al resto del país. Obviamente, para comprender la situación local no era un tema menor.

Pero como sabía que la situación me superaba quería ganar tiempo. Entonces, a través de Víctor concerté un encuentro con el torturador en una oficina. Cuando llegué, estaba frente a mí. Un tipo deshecho, con el pelo con restos de gomina le cubría parcialmente la calvicie, restos de dentadura amarilla destrozada por el tiempo y el alcohol, la ropa le colgaba como a un muñeco y usaba unos anteojos grandes en una cara consumida. Su voz confirmó que se trataba de una piltrafa humana. Me dijo que si yo quería la información debía pagar. Le respondí —como era mi plan— que necesitaba saber exactamente qué información podía brindar para transmitírselo a la "gente de Buenos Aires" y que ellos decidirían, después de lo cual me comunicaría con él. El represor, que había intentado ser amable y simpático, se puso nervioso y empezó a decir que no era estúpido, que no me diría nada, que no pedía una fortuna, y mencionó una cifra mucho menor que la que me había dicho Juan. Yo insistí en que no quería la información, sino saber si podía dar nombres de víctimas, explicar cómo había funcionado Curupaití, entre otras cosas. Él se paró, indicando que ponía fin a la conversación y dijo que sabía todo y daría toda la información: "no le pido millonadas, quiero 20 ó 30 pesos".

Yo vi la información tan cerca que acepté. Tenía temor de que más tarde se arrepintiera y se callara, o de que lo hicieran callar, y en ese momento me pareció que la cifra de veinte pesos tenía un significado simbólico, en el sentido de que él quería decir "su verdad", pero no podía tolerar simplemente la idea de decirla a cambio de nada. Pensé que pretendía un mínimo reconocimiento.

No podíamos seguir conversando allí, así que Víctor me prestó otra oficina en el centro de la ciudad. Estábamos solos. Él sacó unos papeles

y comenzó a leer. Yo comencé a grabar, con su autorización. Mientras relataba el golpe de Estado de 1976, en una versión que pretendía ser "objetiva", yo empecé a sentirme mal, repleto de contradicciones. Pero cuando comenzó a describir, siempre leyendo, las acciones en la frontera y los modos de tortura de Curupaití, empecé a descomponerme. "El sistema de interrogatorio era el siguiente", afirmó: "Por lo general se hacía de noche (raras veces de día). [...] Allí se torturaba al detenido usando sobre todo el 'teléfono de campaña' usado en el ejército. Al llamar se produce una descarga eléctrica que acciona la campanilla del otro aparato. Funciona con dos pilas de gran tamaño que producen de 50 a 70 voltios, o sea una descarga que no es mortal pero puede provocar quemadura. Uno de los cables se conectaba al fleje de acero de la cama y el otro se aplicaba sobre el cuerpo como 'picana eléctrica'. También usaban cigarrillos para efectuar quemaduras".

Jamás había imaginado que un torturador, a solas conmigo, podría relatarme el uso de la electricidad sobre los cuerpos. No podía seguir tolerando la situación y le dije que me diera los papeles que leía en voz alta y se fuera. Me los dio, le di el dinero, y él intentó volver a ser simpático y a averiguar los objetivos de mi trabajo. Yo recuperé mi sequedad y lo despedí.

Cuando se fue entré en pánico. Me di cuenta que tenía conmigo siete páginas manuscritas, que no había terminado de leer, sobre la represión en Las Victorias. Sólo había una copia y estaba conmigo. Necesitaba reproducirla y entregársela a gente de mi confianza, para que hubiera más copias en la ciudad. Lo hice. Le di una a Víctor y después fui a visitar a uno de mis amigos, quien me había ayudado tanto en todo mi trabajo.

Entré a la casa de Juan con la certeza de que su sentido común me tranquilizaría. Le expliqué la situación y llamó a Toni, otro de nuestros amigos, quizá quien mayor preocupación y más hipótesis tenía acerca de Curupaití. Les conté todo con detalle y leímos juntos las siete páginas. En un lugar decía que en el medio de un interrogatorio otro detenido logró escapar, pero que el guardia lo persiguió, le disparó y lo mató. "Si

bien no hay pruebas estaría enterrado en algún lugar cercano" decía el escrito. También mencionaba que "durante la existencia del campo alrededor de 100 personas fueron presas y allí torturadas". Sobre el destino de los detenidos señalaba que las autoridades militares decían que eran trasladados a Buenos Aires. Sin embargo, mientras algunos detenidos eran bañados y vestidos para que no parecieran prisioneros, otros "eran conducidos tal como estaban (sucios, vendados y semidesnudos)". Por eso, agregaba, "existía la firme certeza que algunos prisioneros eran eliminados en algún lugar no muy lejano por el tiempo que tardaban en volver".

Al final del manuscrito había una lista de ciudadanos victorianos que fueron y son objetivo de los servicios de inteligencia, según este exagente. Pero también había otra lista. "El temor por conservar la vida, el trabajo, el cargo público y no ser molestados llevó a muchos vecinos a convertirse en 'delatores' que por lo general iban al Destacamento en horas de la noche para no ser vistos". Cuando Juan y Toni comenzaron a leer los nombres de los vecinos de la ciudad comentaban en voz alta: "De éste siempre se supo, de éste siempre sospeché, éste —le dijo Toni a Juan— siempre te lo dije y nunca me creíste, éste es médico en una clínica importante, éste es rector de un colegio de renombre, éste era concejal". Y sentenció: "Tenés que tener cuidado con esta información".

"Yo... yo tengo miedo", dije, "de que ahora este tipo le esté diciendo a esta gente que le dio a alguien esta lista y que si quieren saber a quién y dónde está, tienen que poner plata".

Juan y Toni me miraron. "Puede ser", dijo Toni, "pero también puede ser una maniobra de contrainteligencia. Puede ser que te usaron para decirnos que sólo hay un muerto en Curupaití, que no hay cien, y que nos dejemos de hinchar las bolas, para que no queramos desenterrar los cadáveres. Porque alguna vez se van a desenterrar". Yo escuchaba, atónito: "si fue una maniobra de contrainteligencia no te va a pasar nada. Si no, estás metido en un quilombo".

Yo estaba metido. Solo, aislado, me había metido y ahora debía salir, si podía, de la misma manera. Había ido allí para que me tranquilizaran, para que me dijeran que "no pasaba nada" y encontraba todo lo contrario. Pasaba mucho y podían pasar otras cosas. Cuando salí de la casa de Juan no dejé de mirar para los costados, estaba atento en cada esquina. Comencé a percibir que había cometido un error, grave, por ser excesivamente ingenuo. Un clima que imaginaba similar al de 1976 comenzó a rodearme.

Quería irme de Las Victorias pero no podía. Para otro tema clave de mi investigación, que había seguido durante meses, el día siguiente era clave. Había conseguido que un antiguo vecino me abriera unos archivos en los que esperaba encontrar mucha información y no podía desperdiciar la oportunidad. Entonces, con todas las precauciones, decidí que debía pensar en otra cosa, ir a hablar con algún informante sobre temas como los matrimonios transfronterizos, el comercio hormiga o los relatos del oro jesuita.

Los buscadores de tesoros

Volví sobre mis pasos y le pregunté a Toni si me podía llevar a hablar con ese buscador de oro del que me había hablado. Hacía tiempo que me venían contando diversas historias sobre el oro de los jesuitas y el oro de los paraguayos. Ese día, en la ambivalencia del miedo y de considerar que yo estaba paranoico, sentía que un relato cercano a la ficción popular era lo que mejor me sentaría. No sospechaba que esos relatos me reenviarían a la historia de Curupaití y me darían una clave para comprender los procesos de memoria y miedo en Las Victorias. Simplemente, había algo que me fascinaba de esas historias que se remontaban a la época de las misiones.

La mayoría de los victorianos escucharon alguna vez un relato como el siguiente: "Cuando España y Portugal expulsaron a los jesuitas, ellos se fueron pensando en volver. Entonces, dejaron el oro en Yapeyú o La Cruz —dos poblaciones muy cercanas a Las Victorias—. No se han des-

cubierto aún los túneles donde guardaron los tesoros. Nadie encontró los tesoros todavía. Los indios quedaron resguardando las riquezas. Los jesuitas no se las llevaron. Y hubo expediciones pero no las encontraron. Siguen ahí".

Estos relatos aluden a la expulsión de los jesuitas de las tierras de España. En 1750 España y Portugal firmaron el Tratado de Madrid, por el cual las tierras ubicadas al este del río Uruguay pasaban a manos portuguesas, incluyendo siete reducciones jesuíticas. Los indígenas se opusieron y se enfrentaron a las fuerzas conjuntas de España y Portugal en lo que se llamó la Guerra Guaranítica. En 1767 los jesuitas fueron expulsados de las tierras españolas y debieron abandonar las misiones. Según estos relatos, entonces, cuando los jesuitas abandonaron las misiones pensando en regresar dejaron enterrados sus tesoros para, a su regreso, construir "su imperio". Las Victorias se encuentra en el sur de los antiguos dominios jesuíticos.

En ciertos relatos el oro y los tesoros se localizan especialmente en ciertos cerros o lomadas que hay en la región. Uno es el Cerro del Jarau, cerca de São Miguel, donde estaría depositado el mayor tesoro de los jesuitas. Suele decirse que el Jarau es "o cerro mais rico do mundo" porque "salía un hilo de agua amarilla por la cantidad de oro que había". Es un cerro que tiene cavernas impenetrables y donde cuentan que habían enterrados varios cuerpos de jesuitas. En Río Grande do Sul hay una "leyenda del Jarau" conocida en toda la región, que cuenta historias de tesoros y jesuitas. También, a ambos lados de la frontera, se cuenta que en el siglo XIX, "cuando había muchas revoluciones en el Brasil un regimiento de hombres derrotados pueden haber enterrado una fortuna en el Jarau o en Yapeyú, después de que cruzaron el río para escaparse. Antes era muy común enterrar fortunas, los tesoros y no decirle a nadie. Entonces, ni las esposas ni los hijos sabían". Y los tesoros siguen allí.

También en los Tres Cerros, la zona más alta de Corrientes cercana a Las Victorias, habría oro y otros materiales de los jesuitas. Entre las historias de los Tres Cerros se cuenta que un túnel jesuítico llevaría has-

ta la población cercana a La Cruz, que las ruinas de una casa de piedra pertenecían a una construcción jesuita, que hubo una batalla de la Guerra de la Triple Alianza y que los paraguayos enterraron el oro en ese lugar. En uno de los túneles inaccesibles, se dice, el Ejército intentó penetrar, pero fracasó a pesar de toda la tecnología empleada.

Por último, en La Loma de las Grutas también habría tesoros y tumbas. Allí se produjo el momento final de la Batalla del Uruguay, durante la Triple Alianza, en 1865, cuando fuerzas argentinas, brasileñas y uruguayas derrotaron a los paraguayos por su enorme superioridad numérica, produciendo una masacre. Esta batalla es uno de los hechos históricos más relevantes de Las Victorias y, en los relatos locales, se considera un hecho injusto en el que pocos se identifican con el accionar argentino. Aunque la batalla se desarrolló en una llanura ondulada cercana a La Loma, la población considera que el centro de la batalla se desarrolló en La Loma, probablemente como consecuencia de que Cándido López, oficial y pintor del ejército argentino, representó sobre esa elevación el enfrentamiento bélico y esa es la imagen más difundida de la batalla. Los paraguayos, se cuenta, traían oro y tesoros para financiar su campaña y, cuando comenzó la batalla, lo enterraron cerca de La Loma. Además, cuando se produjo la masacre (murieron centenares de paraguayos) algunos fueron enterrados en fosas comunes allí mismo. Un testigo presencial de la batalla dejó escrito un testimonio conocido en la ciudad: "Se calculan en 1.500 los muertos paraguayos, parte de los cuales fueron sepultados en las zanjas de las chacras, pero muchos se descompusieron al aire libre, y todavía muchos años después, el viajante pisaba tibias y cráneos humanos[6]. Una versión dice que hace varios años un helicóptero vino a buscar el tesoro de los paraguayos. El tesoro estaba en un pozo con una tapa de piedra en forma de hongo. Aunque al menos hay siete u ocho tesoros paraguayos en la zona, el único que habría sido encontrado es ese.

6. No se cita la referencia bibliográfica para mantener ocultos los nombres de las ciudades.

¿Cómo es posible que haya tantos tesoros y tantos cadáveres y nadie encuentre nada? Es una pregunta equivocada, porque sí se han encontrado cosas. Por una parte, en toda la zona de la batalla se han recogido durante décadas —y se encuentran en escuelas y casas— armas viejas, pequeños balines y todo tipo de restos del enfrentamiento. En la zona de Yapeyú, se cuenta, varias veces encontraron oro: "Un caballo tropieza con una piedra un día de lluvia y era unas botijuelas —ollas de barro— de oro. Eran botijuelas con monedas de oro, libras esterlinas, enterradas por los jesuitas". También en Yapeyú, como en muchas zonas jesuíticas, hay túneles que van desde el centro del poblado hasta el río, aunque la gente afirma —también como en otras zonas— que "hay un túnel que sale del centro de Yapeyú y pasa para el Brasil por abajo de la tierra". En Yapeyú hubo invasiones y saqueos, pero sólo "saquearon lo que estaba arriba, lo que estaba abajo no". Los militares, durante el Proceso, "dieron vuelta a todo y mal" en Yapeyú afectando la herencia cultural, pero tampoco llegaron al oro. En La Cruz cuando la municipalidad estaba haciendo excavaciones para construir cloacas encontraron un túnel jesuítico. Por último, los buscadores, aquellos que se dedican a buscar los tesoros, realmente han encontrado una enorme cantidad de objetos que he visto personalmente: armas, puntas de flecha, boleadoras, imágenes jesuíticas, aperos. Aunque ellos dicen que nunca encontraron oro, mucha gente no les cree. Lo que no fue encontrado fue el gran tesoro. Esto es asumido como un hecho, porque "nadie se ha hecho millonario en estos años, nadie *se ha hecho dueño de la zona"*.

El oro y los cadáveres

La conversación con Lito, el buscador de oro que Toni me presentó, comenzó por historias extrañas. Detectores de metales que no funcionan en ciertas zonas, cuevas impenetrables en los cerros, estancias "asombradas" que pertenecieron a los jesuitas donde se escuchan por la noche presencias inexplicables, ruidos de caballos y tiros que se escuchan algunas noches en la zona de la Batalla del Uruguay.

Pero en un momento, Toni dijo: "quiero que le cuentes lo de Curupaití". Para explicarse, repitió la frase con la cual me habilitaba y habilitaba a mi interlocutor para que pudiéramos hablar de lo que nadie habla en público o con desconocidos, para que quebráramos el silencio, para que pudiéramos hablar a "calzón quitado": "les aclaro", dijo, "hablar con él y con él es como hablar conmigo, es de total confianza". Esa frase transformaba el marco y los contenidos del diálogo de manera abrupta. Y, paulatinamente, también incrementaba la paranoia de todos acerca de quién podía escuchar nuestra conversación. Aguzábamos el oído no sólo para escuchar las revelaciones que el otro pudiera hacernos, sino también para percibir una puerta que se abre, una ventana mal cerrada, un auto que pasaba o se detenía, pasos y voces en la calle. La misma escena se repitió varias veces en casas y comercios donde terminábamos echándole llave a la puerta, cosa absolutamente inhabitual en Las Victorias.

Después de que Toni "abrió la puerta", tanto Lito como él me dijeron que es mentira que en Curupaití haya sólo un cadáver como dice el torturador que habló conmigo. Resulta que en el medio de un asado y con algunas copas de vino de más, unos muchachos que andan en la búsqueda de tesoros le contaron que una noche mientras rastreaban oro encontraron un montón de esqueletos. Algunos tenían restos de pelo. Y a todos los esqueletos les falta el brazo izquierdo. Estaban en un lugar fangoso que podría ser el arroyo que pasa por Curupaití y desemboca en el río. En Curupaití "debe haber una foza común, abajo de un tacuaral plantado por los milicos". Según esta versión, Curupaití empezó a funcionar en 1976 (no en 1978 como dice el torturador), y era el lugar a donde iba a parar la gente de la Liga Agraria, antes del sistema de marcadores. Más allá de cómo hayan sido los hechos, cabe señalar que si Curupaití se habilitó en 1978 su objetivo principal parece haber estado relacionado con la llamada "contraofensiva montonera", mientras que si funcionó desde 1976 su objetivo habrían sido especialmente los movimientos sociales de la región.

Así, los buscadores de oro me reenviaron a los cadáveres. La conexión explícita y factual entre los tesoros jesuitas o paraguayos y las inhumaciones clandestinas de la dictadura militar me permitió pensar en relaciones más sutiles y a comenzar a comprender que había conexiones mucho más profundas. Sugeriré que la memoria del terrorismo de Estado en Las Victorias se inserta, con fuertes peculiaridades, en formas locales de la memoria y del miedo, en relaciones construidas aquí entre el pasado, la verdad y la esperanza. Los elementos que tenemos parecen indicar que no se trata simplemente de la "inserción" de un nuevo relato en una matriz inmutable o esencial de la memoria. Porque, al mismo tiempo, los recuerdos del pasado reciente parecen influir en los modos en que se relatan los hechos de un pasado tan remoto como el siglo XVIII.

Esas formas locales de la memoria y el miedo, en rigor, deben ser ubicadas en procesos culturales más abarcativos. Los relatos sobre los tesoros escondidos son diversos en una amplia zona que excede el litoral argentino. Marta Blache (1982) ha analizado diferentes versiones de estos relatos tradicionales en Paraguay y su trabajo permite comprobar que hay una cantidad importante de elementos comunes: los entierros de tesoros jesuíticos y del ejército paraguayo antes de la derrota, la búsqueda de los tesoros por diferentes tipos de personas, el encuentro de indicios que confirman el relato y su asociación con la muerte y los muertos.

Las asociaciones del tesoro con la muerte son diversas. Como ya señalé, hay tesoros que se encuentran junto a los muertos o cerca de ellos. Pero hay gente, como también muestra Blache, que se cuenta que ha muerto buscando tesoros escondidos. A diferencia de Paraguay, en Las Victorias no me han mencionado explícitamente que haya "almas cuidando el tesoro", aunque en ambos lugares hay apariciones de luces o ruidos por la noche. En Paraguay, el tesoro está custodiado "por el espíritu dueño de las riquezas, por el de quien lo enterró y fue inmediatamente fusilado o por el alma de alguien que no puede descansar en paz por no haber repartido sus riquezas antes de morir" (1982:119). Esta asociación con la muerte "convierte a la extracción en una empresa peligrosa y te-

mida" (ibid.). Me gustaría agregar que, en Las Victorias, la certeza de la cercanía del tesoro implica, a la vez, un deseo de encontrarlo y un temor por lo que pudiera ocurrir, sea porque quienes han encontrado tesoros han tenido problemas, sea porque podrían ser vistos y delatados. En fin, como el tesoro se asocia a la peligrosidad, al igual que en otros relatos populares, Blache titula su libro *La estructura del miedo*. Por último, en su análisis del significado de estos relatos sobre los tesoros, Blache señalaba que implican "nociones populares sobre acontecimientos históricos, posibilidad de cambio socioeconómico, frustraciones provocadas por apetencias insatisfechas, el sentido pernicioso atribuido al dinero y el ámbito de la justicia social" (125).

Señalamos estos elementos para mostrar que cuando nos enfrentamos a estos relatos estamos, en rigor, frente a narraciones culturales acerca del pasado (y de imaginación del futuro) con fuerte peso en toda la región. Al mismo tiempo, como es de esperar, esos relatos tienen una localización peculiar en relación a situaciones históricas específicas. Y en la medida en que en Las Victorias los relatos sobre los tesoros son una manera habitual de hablar del pasado, y especialmente del pasado como peligro presente, existe una conexión entre esos tesoros y la represión política de la dictadura militar.

Si en Paraguay, como muestra Blache, el acontecimiento colectivo principal al que está asociado el tesoro se refiere a la Guerra de la Triple Alianza (en referencia al "período de florecimiento y pujanza [que] ha quedado en la memoria popular como la época en que este país atesoró inmensas riquezas", op. cit. 119) y, en segundo lugar, a los jesuitas, en Las Victorias los mismos acontecimientos presentan una jerarquía diferente ya que el lugar se construye como antiguo territorio jesuítico. Más allá de esta diferencia, el tesoro refiere a dos situaciones que podrían haber derivado en una forma diferente de organización social y política, y que fueron derrotados. En ese sentido, al igual que en Paraguay, "el tesoro implica recobrar algo valioso que está oculto" y, además de indicar un ámbito de peligro, también expresa "una esperanza de cambio"

(idem). En ese ansia de cambio, las dimensiones individuales y colectivas se entremezclan, ya que si bien las búsquedas son individuales —y esto marca un elemento clave— el relato, el deseo y la esperanza siguen siendo compartidos.

Antes de analizar de qué manera los relatos sobre jesuitas y paraguayos permean las memorias de la dictadura, consideremos cómo ésta se encuentra presente incluso en los relatos sobre aquellos. Veamos el siguiente relato sobre la segunda mitad del siglo XVIII:

> Cuando expulsaron a los jesuitas de América se realizó *una maniobra de inteligencia secreta* entre España y Portugal para echarlos sin que consigan organizarse. Empezaron a asaltar las misiones. Y *desde las siete misiones de Brasil, los jesuitas envían los tesoros a Yapeyú* para resguardarlos ya que *el río era el camino* más rápido. Ese oro era para *crear la base de su imperio*. Portugal y España querían terminar con ellos. Eran más de tres toneladas de oro y piedras preciosas. De Yapeyú salió una caravana de mulas siguiendo la costa del Uruguay, ya que el río era inseguro, era más fácil que los agarren. Y como los jesuitas tenían vigías sobre la costa esperarían el momento indicado. Pero ese tesoro *no llegó nunca a ningún lugar*. Porque antes de llegar a Las Victorias *fueron interceptados* por un grupo enemigo y *los liquidaron a todos*. Pero antes, cuando los jesuitas se dieron cuenta de que estaban rodeados, descargaron el oro, lo enterraron o lo dejaron en un refugio o lo tiraron en una laguna. Pero lo que se sabe es *que los españoles y portugueses no encontraron el tesoro* que sigue perdido hasta el día de hoy.

Este es el relato de una "maniobra de inteligencia secreta" de los poderosos contra aquellos que habían intentado construir un mundo diferente. Frente al ataque militar de las fuerzas del poder, los perseguidos deciden fugarse y, para ello, cruzan el río. Llevan con ellos su tesoro, la "base de su imperio". Y esa "base del imperio" nunca llegó a ningún lugar. Aquí el relato se abre, comenzando por el hecho de que "los liquidaron a todos", pero antes escondieron el tesoro de tal manera que el poder nunca se lo pudiera apropiar. Así, tenemos un final esperanzado, porque el tesoro, la herencia, aún se encuentra allí y debe ser buscado.

Esta estructura presenta similitudes significativas con las memorias de la represión política, cuyo capítulo fundamental en Las Victorias también es una "maniobra de inteligencia secreta", orquestada también porque frente a la represión militar los perseguidos decidieron fugarse por la frontera, pero el poder terminó "liquidando a todos". La diferencia fundamental es que, hasta donde pudimos reconstruir, los desaparecidos no dejaron nada equivalente a un tesoro. No dejaron nada, excepto sus propias ideas y sus propios cuerpos.

Entierros, desentierros

Pareciera que en esta zona cada vez que remueven la tierra desentierran la historia. El caballo que tropieza con las botijas jesuíticas parece una metáfora de que ellos mismos están caminando sobre el pasado. Si incluyéramos los relatos de los pobladores de La Loma de las Grutas acerca de los ruidos de la batalla del Uruguay que se escuchan allí algunas noches, podríamos pensar además que el pasado los visita periódicamente. Abajo de la tierra se encuentran los derrotados: los jesuitas, los paraguayos y también los desaparecidos. Unos realizaron un mundo ideal, otros lo buscaban. Y ahí están, sus tesoros, su pureza. "El oro", me dijo Juan, "es la pureza para los alquimistas". Las Victorias es un lugar misterioso porque la verdad ha sido enterrada y es difícil de encontrar. Pero no imposible: por eso, unos siguen buscando, otros imaginan o sueñan con buscar. Pero la mayoría sabe o cree que ese oro y esos cuerpos están allí.

En las principales elevaciones de la zona habría tesoros enterrados. La memoria, así, se encuentra espacialmente distribuida. Aquí donde escasean los monumentos al pasado, la historia es imaginada en marcas naturales del espacio natural, especialmente los cerros. Son monumentos a sucesivas derrotas, a los jesuitas y a los paraguayos, en menor medida a los indígenas y a una figura tan ambigua como los "revolucionarios brasileños". Monumentos que esconden sus fortunas, el porvenir irrealizado y a los muertos.

Tesoros guardados por sus dueños en el momento anterior a sufrir la derrota a manos de su enemigos. Esos enemigos son los que triunfaron: España y Portugal en un caso, la Triple Alianza en el otro. Los tesoros son escondidos con la esperanza de regresar, como base del imperio que se ha de fundar. Pero los dueños resultan masacrados por las armas del poder y, al menos en el caso de los paraguayos, enterrados en fosas comunes a poca distancia de los tesoros. Los ejércitos del poder, que pudieron doblegar los cuerpos de sus adversarios, nunca pudieron encontrar sus tesoros. Cuando los dueños de la zona fueron derrotados, guardaron esa riqueza bajo tierra, y esa riqueza nunca fue encontrada. ¿Cómo es posible saber que nunca fue encontrada? "Porque nadie se ha hecho dueño de la zona en estos años".

Al ocultar su riqueza al poder, de hecho la dejaron como legado a los pobladores. Quien se haga del tesoro será dueño de la zona. En esta concepción hay un fuerte arraigo territorial: parece impensable que alguien encuentre el tesoro y se lo lleve a regiones alejadas. Es que son los pobladores locales los destinatarios de la riqueza. Sin embargo, sobre el tesoro de los paraguayos en La Loma de las Grutas se plantean dudas acerca de su hallazgo. Hay una versión que dice que una empresa extranjera habría enviado un helicóptero y retirado velozmente el tesoro. Aquello que permaneció durante más de un siglo bajo tierra, siendo buscado y rastreado por decenas de seres humanos esperanzados, habría sido hallado —según esta versión— y extraído en un santiamén por extranjeros provistos de alta tecnología. Pero esta versión tampoco propone un final de la historia, sea porque habría otros tesoros por encontrar, sea porque este es un rumor del que no hay certeza. De todos modos, en esa escena la historia del tesoro parece una referencia a la expoliación de la tradición y la riqueza local por parte de grandes empresas sin rostro, que encuentran lo que hay bajo tierra operando desde las alturas. Mientras una empresa extranjera irrumpe velozmente y se apropia de un tesoro paraguayo, la gente del lugar sólo ha encontrado armas viejas, balines, estribos y alguna que otra moneda. Pero justamente por ello, la denuncia no podría relegar completamente la es-

peranza. A pesar del saqueo, aún habrá muchos esplendores que aparecerán o serán hallados en el futuro.

La población local tiene certeza de la existencia de los tesoros, de las fosas comunes de paraguayos y de las fosas comunes de detenidos-desparecidos. Sin embargo, mientras algunos pobladores tienen certeza de la ubicación exacta de las fosas comunes de los paraguayos, sobre los tesoros y los desaparecidos sólo se presume dónde podrían ser encontrados. Después de la Guerra de la Triple Alianza, el hijo de uno de los soldados paraguayos llegó a Las Victorias en busca de su padre. Sus averiguaciones lo llevaron a concluir no sólo que había muerto en la batalla, sino que estaba enterrado, junto a algunos de sus compañeros, en un sitio específico. Entonces, el hijo decidió comprar esa parcela de tierra y quedarse a vivir en Las Victorias para estar cerca del cuerpo de su padre. Las sucesivas generaciones de esa familia continúan viviendo en Las Victorias y conservan la parcela de tierra, donde —sostienen— habría un tesoro paraguayo. Pero ese tesoro debe permanecer bien guardado, junto a los muertos, ya que sería un sacrilegio desenterrarlo y podría producir consecuencias graves para quien lo intentase. Los muertos están allí, al menos para sus familiares, y esto permitió realizar el duelo.

Sobre los tesoros y los desaparecidos, las localizaciones son sólo hipótesis. Por ello, aún hoy deben ser buscados. Los tesoros pueden estar en diversos lugares (cerros, lomadas y caminos) y no le pertenecen a nadie en particular, sino a la historia y a un futuro. Una parte significativa de mis interlocutores sostiene que los desaparecidos están enterrados en una fosa común en Curupaití. Y cuando se señala que Curupaití tiene varias hectáreas, ellos señalan como lugar casi seguro un tacuaral, que habría sido plantado por los militares. Son conjeturas comparables que permiten eventualmente emprender la búsqueda, desenterrar el pasado.

Los paralelismos que sugieren que las formas de memoria y miedo históricamente utilizadas para hablar de los jesuitas y a los paraguayos son también utilizadas para referirse a los desaparecidos, no implican que los relatos de la represión política sean una reproducción o actualización de

una estructura profunda vinculada al oro. Porque también hay especificidades.

Mientras los relatos sobre jesuitas y paraguayos pertenecen a la dimensión de la historia (de sus antepasados, del lugar) los desaparecidos y el terrorismo de Estado pertenecen a la dimensión de la experiencia. Los jesuitas y paraguayos pueden llegar a modificar su presente y su futuro a través de sus tesoros. Se habla de tesoros porque hay una herencia, una herencia material y simbólica de muertos que ya se encuentran definitivamente enterrados. En otras palabras, el duelo de los cadáveres ha terminado y es eso lo que habilita el énfasis en otras dimensiones. El objeto buscado no son los cuerpos jesuíticos o paraguayos, sino sus tesoros.

Los desaparecidos no dejaron un tesoro, un conjunto de riquezas resplandecientes. Pero al igual que los tesoros, sus cuerpos nunca fueron encontrados. Al igual que jesuitas y paraguayos fueron víctimas de un poder despótico. La búsqueda se orienta a sus propios cuerpos o, desde otra perspectiva, su tesoro es su propio cuerpo. La equivalencia no se establece por el resplandor, sino por las ideas de justicia y esperanza. Si la población local encontrara aquellos tesoros, podría heredar aquello que efectivamente le corresponde y generar un futuro mejor. Del mismo modo si los cadáveres de los desaparecidos son hallados se sabrá realmente qué ha sucedido y se podrá construir un futuro diferente.

La verdad está abajo de la tierra y debe ser desenterrada. Encontrarla y sacarla a luz es la condición de la justicia. Mientras tanto, ciertas huellas del miedo seguirán organizando las memorias sobre el pasado y la imaginación sobre el futuro.

Restos

Espero que mi argumento resulte claro. No afirmo que los pobladores de Las Victorias expliciten la conexión entre las formas de la memoria y el miedo en relación a los tesoros jesuíticos y paraguayos, y en relación a los desaparecidos. Afirmo, en cambio, que elementos constitutivos de las narrativas sobre jesuitas y paraguayos se hacen presentes en

las narrativas y la forma en que la gente vivencia las memorias del terrorismo de Estado. Así como las narrativas de la dictadura parecen trabajar sobre los relatos del pasado remoto. Son conexiones factuales o narrativas fuertemente marcadas las que nos indicaron que debíamos explorar esta vinculación: los buscadores de tesoros que encuentran cadáveres que podrían ser de los desaparecidos, formas de narrar la expulsión de los jesuitas que tienen marcas claras de la experiencia reciente, entre otras. A partir de allí, creemos haber podido mostrar otras homologías, relacionadas con lo que se encuentra abajo de la tierra, así como sus vínculos con el poder, el miedo, el pasado y la justicia.

Imagino que cualquier lector interesado querrá saber cómo ha terminado esta historia. ¿Cuál historia? La noche de aquel día en que hablé con el torturador y el buscador de oro decidí no salir para una fiesta a la que estaba invitado, aunque me visitaron dos pobladores de Las Victorias con quienes compartía la sensación de miedo. Esa noche no dormí, pensando que podía suceder alguna cosa y al día siguiente —después de acceder a los archivos que buscaba— regresé a Buenos Aires. Hoy —habiendo vuelto a viajar a Las Victorias— me resulta claro que en aquella situación comencé a sentir un temor que, llevado a su extremo, tenía estrecho vínculo con el miedo y los fantasmas locales. Sentía que podía ser perseguido, por unos u otros interesados en la información que había adquirido y, aunque no ocurrió nada en ese sentido, es difícil establecer —como en cualquier situación similar— cuánto había de imaginación y cuánto de realidad en esos temores.

Pero hay otras historias cuyo final el lector querrá conocer. Su pretensión en este punto coincide con el deseo de mis interlocutores victorianos que quieren que alguna vez se desentierren los cadáveres que ellos sostienen que están en Curupaití. Esta es la forma local de desear que alguna vez se conozca toda la verdad sobre la represión política durante la dictadura militar, con la particularidad de que desean no sólo conocer ellos mismos esa verdad, sino también que sea conocida en Buenos Aires. La gente de Las Victorias siente que si al menos se supie-

ra lo que ellos saben sobre las acciones locales del terrorismo de Estado, la situación cambiaría por completo. Si el país hablara de Curupaití también ellos quizá podrían hacerlo públicamente. En ese sentido la historia parece lejos de terminar.

Sin embargo, han sucedido algunas cosas después de que le entregué las fotocopias del texto del torturador a gente de Las Victorias. Habíamos acordado que no las mostraríamos hasta tanto un organismo de derechos humanos se hiciera presente. Los pobladores más preocupados por esta historia no han hecho mucho por entrar en contacto con esos organismos y también es cierto que los organismos tienen una capacidad de acción limitada. Mientras tanto, la fotocopia comenzó a circular entre gente de relativa confianza y el círculo empezó a ampliarse. Aunque uno de mis interlocutores me contó esto con preocupación, personalmente pienso que ellos están en todo su derecho de hacer lo que quieran con este secreto. Por ahora, ese texto sigue produciendo secreciones, es decir, su pesada carga —tal como me ocurrió a mí— es aliviada a través de compartir la historia con otros. Son secreciones secretas y meticulosas que, de alguna manera, se insertan en la estructura de comunicación característica de la época de la dictadura y de los datos que posteriormente fueron saliendo a la luz en Las Victorias.

Entre silencio y secreto hay una gran diferencia. El secreto puede ser silencio público y voz activa al mismo tiempo. Puede ser agencia allí donde se hacen presentes huellas de miedo cuando se habla del pasado. Si en Las Victorias hubiera realmente un silencio sepulcral sobre la represión de la dictadura o si mis interlocutores no me hubiesen incorporado a la cadena del secreto, este trabajo no hubiera sido posible. Pero mucho más importante: parece ser por esa diferencia, por esa agencia, que se mantienen y recrean las memorias locales de la represión política. Quizás, alguna vez, la secreción también deje de ser secreta para cobrar verdaderamente estado público. Tal vez tampoco entonces los cuerpos de los muertos puedan ser localizados. Pero se habrá desenterrado no sólo una verdad, sino también una ilusión.

Nuestros miedos*

Norbert Lechner
Profesor. Investigador de Flacso, sede chile y consultor del Pnud
para el Programa de Desarrollo Humano en Chile

En los últimos diez a veinte años América Latina ha estado bajo el signo de la modernización. A diferencia de la fase anterior, ésta es impulsada por el mercado y una inédita globalización de los flujos financieros e informáticos. Tiene lugar una "puesta al día" de las estructuras económicas que muestra algunos resultados auspiciosos; en 1997, acorde al balance preliminar de Cepal, las economías de la región registraron el mejor desempeño en un cuarto de siglo. La tasa media de crecimiento alcanzó el 5.3% y la tasa media de inflación fue inferior al 11%.

Dicho proceso de modernización va más allá del ámbito económico; se trata de un proceso de racionalización social que afecta al conjunto de la sociedad. Modifica tanto la estructura social como la esfera de la política, tanto la sociabilidad cotidiana como los universos simbólicos y los mapas mentales. Toda la organización de la vida social se encuentra en entredicho. Parece que estamos nuevamente en una época umbral,

* Conferencia con motivo de la Asamblea General de Flacso en Ciudad de México, 14 de mayo de 1998.

potenciada por el clima propio de un fin de milenio, donde las rutinas ya no sirven.

Chile representa un buen ejemplo para estudiar las paradojas de la modernización en curso. En los últimos doce años el país tiene un crecimiento económico sostenido de un 7% anual, reduce la inflación y el desempleo a tasas de 6% e incrementa las remuneraciones en casi 4% anual. Paralelamente, a pesar de o precisamente a raíz de ese buen desempeño de las variables macroeconómicas, existe un difuso malestar social. Diversos estudios (Campero 1998, Martínez 1998, Pnud 1998) coinciden en señalar la encrucijada: los avances de la modernización no guardan relación con la subjetividad de la gente. Tal asintonía no es baladí desde un punto de vista normativo que mira a las personas en tanto sujetos efectivos del desarrollo. También es relevante desde un punto de vista analítico, pues la percepción subjetiva decide, en definitiva, cómo la gente aprecia las oportunidades y amenazas del desarrollo. En resumidas cuentas, la relación de modernización y subjetividad se revela como una tensión problemática de la cual debemos hacernos cargo.

La subjetividad importa. No sabemos cuánto ni cómo, pero la vida nos enseña que ella es tan real y relevante como las exigencias de la modernización. La subjetividad es un fenómeno complejo que abarca valores y creencias, disposiciones mentales y conocimientos prácticos, normas y pasiones. Me referiré a un aspecto acotado: los miedos. Los miedos son una motivación poderosa de la actividad humana y, en particular, de la acción política. Ellos condicionan nuestras preferencias y conductas tanto o más que nuestros anhelos. Son una fuerte pasión que, con mayor o menor inteligencia, nos enseña la cara oculta de la vida.

Del informe del Pnud sobre el desarrollo humano en chile 1998, se desprenden pistas sugerentes para una reflexión sobre algunas inseguridades que subyacen al malestar. El material empírico permite distinguir tres tipos de miedos: el miedo al otro: que suele ser visto como un potencial agresor; el miedo a la exclusión económica y social; el miedo al sinsentido a raíz de una situación social que parece estar fuera de control.

A continuación esbozaré en una interpretación estrictamente personal de los antecedentes, algunos temas estratégicos del proceso chileno en la perspectiva de un desarrollo humano. ¿Qué desafíos plantean nuestros miedos para lograr un desarrollo donde las personas sean el sujeto y beneficiario del proceso?

El miedo al otro

Los miedos de la gente tienen una expresión sobresaliente: el miedo al delincuente. La delincuencia es percibida como la principal amenaza que gatilla el sentimiento de inseguridad. Sin ignorar las altas tasas de delitos en todas las urbes latinoamericanas, llama la atención que la percepción de violencia urbana es muy superior a la criminalidad existente. Por ende, no parece correcto reducir la seguridad pública a un "problema policial". Probablemente la imagen del delincuente omnipresente y omnipotente sea una metáfora de otras agresiones difíciles de asir. El miedo al delincuente parece cristalizar un miedo generalizado al otro. Varias razones alimentan esa desconfianza en las relaciones interpersonales.

La mala memoria

Nuestros miedos tienen historia. A veces una historia muy reciente: el significado actual del delincuente no está lejano de lo que representaba ayer el "extremista" o el "delator". La experiencia traumática de Chile ha dejado heridas sin cicatrizar. El tupido velo del silencio no las hace desaparecer. Es tanto el miedo a los miedos del pasado que los negamos. Es imposible vivir sin olvido, pero ni siquiera percibimos lo compulsivo de nuestros olvidos. Tenemos mala memoria (De la Parra 1997). O miedo a la memoria. No sabemos qué olvidar, qué recordar. No basta "mirar al futuro". Las expectativas están cargadas de experiencias pasadas, de sus miedos y esperanzas. Para hacer futuro, previamente hay que hacer memoria.

El peso de la noche parece no haberse disipado. Los conflictos silenciados conservan actualidad. Cualquier evento puede activar los fan-

tasmas del pasado. Tal vez desconfiamos del otro porque tememos al conflicto. El otro representa una amenaza de conflicto. Amenaza no sólo de agresión física, agresiva es también la vida diaria en una sociedad competitiva. Cuando crecen las dudas acerca de "lo propio" aumentan los miedos al "invasor". Los miedos hablan de nosotros. ¿No será el miedo al agresor un miedo a nuestra propia agresividad? Posiblemente desconfiamos por sobre todo de nuestras propias capacidades (psíquicas e institucionales) de manejar conflictos. Si entendemos por democracia la institucionalización de los conflictos, su funcionamiento depende de nuestra capacidad de abordar y resolver conflictos. ¿Hemos aprendido a tolerar, negociar y decidir las luchas de intereses y las diferencias de opinión?

Asumir la historia implica confesar nuestra vulnerabilidad. Precariedad de las condiciones materiales de vida y, por sobre todo, precariedad de nuestra convivencia, de nuestras identidades, de nuestras ideas y categorías. Una precariedad reñida con el exitismo. En un país donde todos quieren ser ganadores, no es fácil declararse vulnerable. A lo más, nos quejamos de los problemas que impiden mayores éxitos; pocas veces nos interrogamos acerca de los criterios de éxito. Demasiado fácil se toman los resultados obtenidos por los resultados posibles. Se pasa de la constatación "el sistema funciona bien así" a la conclusión falaz que "el sistema no funciona bien sino así". Ello acalla las dudas e incertidumbres, pero también la crítica y la innovación.

Los miedos son fuerzas peligrosas. Pueden provocar reacciones agresivas, rabia y odio que terminan por corroer la sociabilidad cotidiana. Pueden producir parálisis. Pueden inducir al sometimiento. Los miedos (como el miedo al Sida) son presa fácil de la manipulación. Hay "campañas del miedo" que buscan instrumentalizar y apropiarse de los temores para disciplinar y censurar. Más difusos son los temores y más tentador exorcizarlos mediante drásticas invocaciones de la seguridad. A veces la seguridad toma forma de cárcel. Entonces, ¿cómo lograr una seguridad en el ámbito de la libertad? Hay que conversar los miedos. Sa-

carlos de la oscuridad. Darles nombre. Sólo entonces somos capaces de compartir los miedos, de acotarlos y enfrentarlos.

Tanto los miedos como la seguridad son un producto social. Tienen que ver con nuestra experiencia de orden. Cualquier evento puede transformarse en una amenaza vital cuando no nos sentimos acogidos y protegidos por un orden sólido y amigable. ¿Cuál es empero la vivencia de nuestro entorno inmediato? El barrio y la ciudad suelen ser vividos como algo ajeno y adverso, disgregado y carente de significado emocional. Si no sentimos aprecio y orgullo por nuestro hábitat más cercano, difícilmente nos apoderamos del orden social como algo propio y valioso. La fragilidad del orden tiene no sólo un trasfondo histórico; tiene que ver también con un estilo de modernización que no echa raíces en la subjetividad de la gente.

La fragilidad del nosotros

Si el extraño causa alarma, es porque desconfiamos de nuestras propias fuerzas. El miedo a los otros es tanto más fuerte cuanto más frágil es el "nosotros". La modernización rompe con el estrecho mundo señorial de antaño y abre amplias "zonas de contacto". Incrementa las transacciones, pero no genera necesariamente lazos sociales. La mayoría de las relaciones suelen ser anónimas y fugaces. Apenas se conoce al vecino. Vemos día a día cómo los procesos de secularización, diferenciación y mercantilización de la sociedad moderna, potenciados por la globalización, socavan las identidades colectivas. Se debilitan los contextos habituales de confianza y sentido. La familia, la escuela, la empresa, el barrio, la nación ya no son lugares evidentes de integración e identificación. Los nuevos lugares públicos —centros comerciales, estadios de fútbol, recitales de rock— ofrecen nuevos rituales, pero no conforman lazos de cohesión social. Crecen las "tribus", agrupaciones móviles y flexibles, que comparten emociones, símbolos e intereses puntuales, pero sin la autoridad y duración necesarias para ofrecer normas y creencias estables.

Con la erosión de las identidades colectivas también se dificulta la identidad individual. ¿No es paradójico que el individuo —pilar de la modernidad— pierda su cuadro habitual de inserción? Entre los años treinta y setenta la "modernidad organizada" (Wagner 1997) brindaba al individuo un marco normativo, cognitivo y organizativo para estructurar su lugar en el mundo. Su crisis (tematizada como posmodernidad) hace tambalear los modelos de socialización, la distribución de roles, los planes de vida. Nuestro yo, liberado del nosotros, se encuentra en una especie de ingravidez societal. Ya no se trata sólo del miedo al otro; es el miedo a uno mismo. La inseguridad brota de mí mismo.

El individuo autónomo y racional sigue siendo el fundamento de la democracia liberal y de la convivencia diaria. Pero, ¿de qué individuo estamos hablando? El discurso prevaleciente sobre el individuo resulta abstracto. El énfasis en el individuo como "unidad" de la vida social no ha sido acompañado por una reflexión acerca del proceso real de individuación. ¿Cuál es el balance, visto en perspectiva histórica, de esa tarea civilizatoria? La promesa de individualidad, que adelantó la modernidad, parece revocada a diario por el individuo atemorizado, aislado, anestesiado de nuestra sociedad. Al hablar de nuestros miedos hay que hablar también de las dificultades de ser individuo en medio de un "individualismo negativo" (Giddens 1995).

La precariedad del nosotros acentúa la retracción al hogar. La familia aparece como el último refugio frente a las fuerzas hostiles del entorno. Ella representa no sólo el principal apoyo en caso de problemas económicos; ella suele ser igualmente la (casi) única reserva de sentido de cara a los dilemas morales y afectivos. Particularmente en sectores medios y bajos, la familia depende exclusivamente de sus propios recursos económicos y normativos para enfrentar una multiplicidad de tareas: desde la enfermedad y la precariedad laboral hasta los peligros de delincuencia, drogadicción o de embarazo precoz. A las exigencias externas se añaden las tensiones internas, generadas por la incorporación de la mujer a un empleo remunerado. La pareja ya no puede apoyarse en los

roles heredados. En tales circunstancias, el hogar deviene una fortaleza asediada por todas las inseguridades y la familia comienza a sufrir una sobrecarga notoria. Y por si fuera poco, se le imputa la responsabilidad de socializar las normas y los valores que cohesionan la vida social. En una época marcada por la descomposición y recomposición de la vida familiar, la defensa de los "valores familiares tradicionales" no sólo resulta vacua; además inhibe reformular el significado de la familia en el nuevo contexto.

La erosión del vínculo social

La cara banal del miedo es la "sociedad desconfiada" (Fitoussi & Rosanvallon 1997; Paramio 1997). Las inseguridades generan patologías del vínculo social y, a la inversa, la erosión de la sociabilidad cotidiana acentúa el miedo al otro. No es casual el reciente interés por la confianza. En efecto, ¿qué queda cuando se desvanecen los grandes relatos, las identidades nacionales, las tradiciones consagradas, los paisajes de la infancia? La vida social sigue, por cierto; sigue con base en múltiples redes de interacción, formales e informales. Día a día repetimos actos de confianza y establecemos alguna relación de cooperación. Las organizaciones no gubernamentales y sin fines de lucro se multiplican. Simultáneamente empero, suponemos que los demás son agresivos, egoístas, insolentes y dispuestos a pasar por encima de cadáveres con tal de lograr sus propósitos. Es decir, la presencia de las redes asociativas al nivel microsocial parece desdicha por su ausencia al nivel macrosocial. O, mejor dicho, a la experiencia práctica de cooperación se sobreponen un discurso y una imagen de desconfianza.

La imagen de sociedad desconfiada nos habla de la desconfianza en nosotros mismos, en la fuerza de nuestros lazos. La erosión del vínculo social tiene, en el caso chileno, razones históricas. Pero además refleja el impacto de la actual estrategia de modernización. Ésta incrementa la autonomía y libre elección del individuo, que conquista nuevas oportunidades de iniciativa y creatividad. Hace estallar las viejas ataduras, pero

sin crear una nueva noción de comunidad. La celeridad del proceso y la expansión del mercado a ámbitos extra económicos (como educación, salud o previsión) tienden a modificar profundamente nuestra mirada de la sociedad y el significado cultural de "vivir juntos" (Touraine 1997). Prevalece una visión individualista del mundo, de sus oportunidades y sus riesgos. Dicho esquemáticamente: los procesos de individuación desembocan en procesos de privatización. Privatización de normas y conductas, privatización de riesgos y responsabilidades. Ello debilita la integración de la vida social y —como muestra el miedo a la delincuencia— deja al individuo desamparado.

El vínculo social representa un patrimonio de conocimientos y hábitos, de experiencias prácticas y disposiciones mentales que una sociedad acumula, reproduce y transforma a lo largo de generaciones. Es el "capital social" de un país (Putnam 1993, 1995).

Y, como todo capital, su desarrollo exige un entorno favorable. Pues bien, cabe dudar si la actual estrategia de modernización favorece el despliegue de nuestro "capital social". Las políticas neoliberales no valoran las experiencias de la gente, no dejan lugar al ocio, no fomentan la acción colectiva. Interiorizando las exigencias de productividad, competividad y flexibilidad se hace más difícil "producir sociedad": darle densidad a la interacción social y espesor simbólico a la vida en común.

El capital social es una "red de redes". Exige lazos activos de confianza y cooperación, conversaciones fluidas sobre asuntos de interés común. Exige la participación y articulación de un sinnúmero de actores organizados (desde rotary hasta asociaciones de vecinos) y agrupaciones informales (bandas juveniles, alcohólicos anónimos, grupos literarios, etc.). De esa trama depende en buen grado la capacidad organizativa, gerencial e innovadora de un país para hacer frente a la competencia internacional. Ella genera el "clima de confianza" tan requerido por la inversión extranjera. Por el contrario, una desregulación excesiva erosiona el marco normativo del "fair play". Se vislumbra, pues una situación paradójica: la misma estrategia de modernización

que exige un fuerte capital social, puede debilitarlo y provocar una real pérdida de capital.

El capital social se encuentra asociado al desempeño y la credibilidad de las instituciones políticas (Putnam 1993; Inglehart 1997). A la inversa, experiencias de desconfianza en la vida cotidiana afectan igualmente la confianza en la política. En efecto, estudios de opinión pública indican que los chilenos "no confían en los políticos ni en las instituciones políticas mostrando un creciente cinismo político, al tiempo que se alejan progresivamente de su adhesión a los partidos políticos (lo que se demuestra en el sistemático aumento de quienes se autodefinen como independientes)". (Manzi-Catalán 1998,555).

El miedo a la exclusión

Nuestros miedos se expresan fundamentalmente en las relaciones interpersonales. Pero están igualmente presentes en la relación de las personas con los sistemas funcionales. Los chilenos reconocen que su situación general, su situación educacional, laboral, previsional, etcétera, es mejor que la de sus padres. En efecto, la modernización del país amplió el acceso a empleos y educación, mejoró los indicadores de salud, estableció la contratación individual de la previsión; en suma, agilizó el funcionamiento de los diversos sistemas. Sin embargo, la gente desconfía. No confía en lograr una educación y capacitación adecuada. Incluso quienes tienen empleo temen quedar excluidos de un mercado laboral muy dinámico y competitivo. Quedar excluidos, por ende, de los sistemas de salud y previsión. Excluidos del consumo de bienes y servicios en una sociedad donde prestigio social y autoestima se encuentran muy vinculados al estilo de vida. En suma, las personas temen quedar excluidas del futuro.

Las deficiencias de los sistemas

La desconfianza de la gente de obtener protección contra las infortunios y de poder aprovechar efectivamente las mayores oportunidades no

es arbitraria. Quiero destacar tres factores que provocan un sentimiento de desvalidez e impotencia.

- **La deficiencia principal radica en el acceso desigual a los sistemas funcionales.** Las posibilidades de la gente de acceder a los bienes básicos (educación, salud o previsión) se encuentran fuertemente condicionadas por su nivel socioeconómico. Las desigualdades de ingreso se vuelven humillantes cuando dificultan obtener niveles básicos de salud y previsión. Comparando los propios sacrificios con la riqueza exultante de otros, nace el sentimiento de un trato injusto, de aportar a la sociedad más de lo que se recibe de ella (Campero 1998). En el caso de los chilenos que viven en situación de pobreza (uno sobre cuatro), ni siquiera están en condiciones de elegir y asumir las oportunidades y los riesgos de la modernización. Tales desigualdades en aspectos fundamentales de la vida de cada uno, socavan el "discurso de la igualdad" como marco de referencia para desarrollar las diferencias sociales legítimas.
- **Otra deficiencia proviene de la excesiva monetarización de los problema.** El dinero es un mecanismo eficaz para formalizar los flujos sociales y prolongar cadenas de acción. La monetarización abre posibilidades al reducir la complejidad social, hacerla comprensible y manejable. Una monetarización abusiva, en cambio, cierra posibilidades. Ella excluye a personas sin recursos financieros de servicios básicos. Pero además, excluye fenómenos no traducibles en precios. La mercantilización no valora el significado de una palabra, la importancia afectiva de una cosa. Ella es insensible a demandas de reconocimiento, integración y amparo. Por lo tanto, no logra procesar adecuadamente las demandas de trabajo, educación, salud o previsión.
- **Dichas demandas tienen, más allá de su relevancia material, una fuerte carga simbólica para las personas.** Pienso en los sentimientos de dignidad, identificación e integración que generaba anteriormente el trabajo; significados muy debilitados en la nueva organización de las empresas. Actualmente, la privatización de ciertos

servicios públicos, reconducidos a contratos privados e individuales, tiende a eliminar la dimensión simbólica sin ofrecer una compensación equivalente. Por cierto, no es tarea del mercado, por eficiente que sea, generar lazos de arraigo y pertenencia. El Estado chileno, por su parte, siendo la instancia principal de las políticas sociales, no tiene un discurso (una representación colectiva) de la sociedad. Entonces, aunque las prestaciones mejoren, la gente no se siente acogida y protegida, reconocida y respetada como partícipes de una comunidad.

El sentimiento de desprotección tiene que ver igualmente con un nuevo tipo de amenazas. Cada vez hay más riesgos producidos por la misma sociedad. Por ejemplo, las enfermedades mentales y nerviosas generadas por el actual estilo de vida. O la flexibilización del empleo por la descentralización empresarial en redes y la desagregación del trabajo mediante subcontratación, aprovisionamiento subsidiario, trabajo parcial, empleo por cuenta propia o consultorias. Nuestras sociedades pueden estar más o menos bien preparadas para los infortunios "naturales", pero tienen dificultades en asumir las transformaciones en curso y los debidos mecanismos de protección. Ello se debe, en parte, al protagonismo del mercado. Este suele anticipar problemas en tanto son traducibles a precios, pero no contempla los costos y responsabilidades sociales (por ejemplo, reconversión o desempleo). Ello puede provocar frustración. La gente se siente forzada a participar en un "modelo de desarrollo" que, por su parte, no se hace cargo de todos los problemas que conlleva. El resultado suele ser una mezcla de desvalidez y rabia, de rebeldía y desconexión.

Particularmente la desconexión puede transformarse en una estrategia de sobrevivencia. Para defenderse, al menos subjetivamente, de las dinámicas de exclusión, la gente se retrotrae a su mundo individual. Cuando recorre —como en el zapping delante del televisor— las distintas opciones ofrecidas, sin comprometerse con ninguna, logra gozar momentáneamente el sentimiento de controlar su destino. El placer (o ilu-

sión) de la desconexión puede ser una estrategia válida para el individuo, pero me pregunto por su impacto sobre la integración social.

Una demanda de complementariedad

El miedo a la exclusión está estrechamente vinculado a un rasgo fundamental de la sociedad actual: la creciente autonomía de las lógicas funcionales. En la medida en que la racionalización social avanza, los sistemas parecen adquirir vida propia, independizarse de los sujetos, y obedecer exclusivamente a su "lógica" interna. El proceso tiene una doble cara. Por un lado, parecen disminuir efectivamente las posibilidades de disposición e intervención social. Es bien sabido y aprendido, que el control político del sistema económico tiene límites estrechos. Cabe preguntarse empero cuán inmutables e ineludibles son dichas lógicas. Tal vez las supuestas "jaulas de hierro" sean convenciones conversables, o sea, modificables por acuerdo social. De hecho, son bienes públicos y materia de intervención política lo que una sociedad defina como tales. Definimos pues los límites que tiene la autonomía de los sistemas cuando definimos los límites de la política.

Hoy por hoy, sin embargo, las "lógicas de sistema" se erigen en verdaderos "poderes fácticos". El discurso neoliberal "naturaliza" los cambios en curso (Bourdieu 1998). La "lógica de mercado" ilustra la transfiguración de una "racionalidad de sistema" en una especie de hecho natural, supuestamente inamovible, que se impone a las espaldas de la gente. Pero también el sistema político se vuelve cada vez más autorreferido e impermeable a influencias externas.

Las personas sienten que sus miedos y anhelos, sus motivaciones y afectos para nada cuentan; que ellas son simples agentes de un engranaje abstracto. Ello nos indica la otra cara de la creciente autonomía de los sistemas. La consolidación de una lógica abstracta tiende a aniquilar la vida concreta, a descartar los mil pliegues de la subjetividad, a eliminar los detritos de la experiencia, lo que no fue pero pudo haber sido. Blanquea la memoria de las pérdidas. Y, mirando al futuro, acota lo posible.

Tiende a reducir las posibilidades a lo factible en el marco de lo dado. A reducir la subjetividad a su utilidad para los sistemas funcionales. Ahora bien, la subjetividad produce y requiere tales cauces estructurales, pero no se agota en ellos. Ni los sujetos pueden disponer libremente de las lógicas funcionales, ni los sistemas logran apropiarse completamente de la subjetividad. También la instrumentalización de la subjetividad tiene un límite. La subjetividad siempre produce un excedente extra-sistémico, un "plus" que desborda cualquier institucionalización. ¿Qué pasa con ese excedente, con esa subjetividad denegada?

Quiero hacerme cargo de una interpretación frecuente que atribuye el sentimiento de inseguridad a un "exceso de expectativas" de la gente, que no logra ser satisfecho por los sistemas. Visto así, el miedo a la exclusión no sería sino el resultado de una modernización insuficiente. La solución radicaría en un funcionamiento más eficiente de los sistemas. Pues bien, más allá de las deficiencias señaladas, el problema de fondo parece ser otro. La interpretación presupone que expectativas y satisfacción se encuentran en un mismo ámbito cuando posiblemente operen en registros diferentes. ¿No estaremos ante expectativas que, en parte, no pueden ser satisfechas por los sistemas en su forma actual? Tomemos el trabajo que es no sólo la principal fuente de ingreso, sino igualmente el ámbito donde las personas hacen una experiencia vital de lo que puede ser la dignidad, el reconocimiento y la integración a una tarea colectiva. Por lo tanto, la precarización del empleo (aunque no afecte a las remuneraciones y al desempleo) afecta esa experiencia y acentúa las demandas no materiales. Parecen ser fundamentalmente esas expectativas las que alimentan tanto la desafección política como la demanda de Estado.

Me parece más plausible concebir la tensión entre sujetos y sistemas como una relación de complementariedad. Esta puede adoptar formas diversas. Una de ellas, la más conocida, es la que encarna el Estado. Entre los años veinte y setenta el Estado fue la instancia privilegiada de mediación entre la subjetividad (más y más diferenciada) y las exigencias de la modernización económica. Sobre este trasfondo histórico se entiende

que, por exitosas que hayan sido las privatizaciones, por dinámica que sea la iniciativa privada en Chile, la reivindicación de un Estado activo persiste. En el fondo, ella reivindica una forma de comunidad que logró articular las demandas sociales y la regulación económica en un contexto de sentido válido para todos. Observamos cómo esa "comunidad" se hace añicos en el proceso de globalización, quedando pendiente una forma nueva de integración. Posiblemente sea esta exigencia la que subyace a la invocación del Estado. Una invocación que no se dirige en contra del mercado; nace de sus limitaciones. En consecuencia, no se restringe a las regulaciones económicas. De hecho, la nueva preeminencia del mercado redefine, pero no reduce la función reguladora del Estado. En cambio, mutila su dimensión cultural y simbólica. Se trata de un aspecto sistemáticamente soslayado en el actual debate. Es allí, sin embargo, donde se juega hoy por hoy nuestro "modo de vida".

La forma de Estado nos dice mucho de la manera en que una sociedad tematiza y canaliza la subjetividad. Ello es silenciado por un enfoque gerencial. Por consiguiente, resulta difícil hacerse una idea del papel del Estado en la producción y reproducción del orden social. El orden consiste no sólo de determinada estructuración de las condiciones materiales y sociales de vida; implica también lazos de reconocimiento y pertenencia y, en particular, un "sentido de orden". Dicho en otras palabras, construimos orden no sólo mediante instituciones y leyes, sino también a través de un "espíritu de las leyes" que anima y orienta las dinámicas institucionales. Pues bien, cuando el Estado institucionaliza y garantiza determinadas convenciones sociales, también afianza determinado orden simbólico. Precisamente a través del derecho, pero igualmente por medio de la socialización escolar y múltiples regulaciones (desde el horario laboral hasta las emergencias medioambientales), la acción estatal ayuda a transformar la realidad en un orden inteligible y, por lo tanto, moldeable. Y contribuye además a delimitar un marco de referencia más o menos común a todos, que otorga sentido a las transformaciones en marcha. Una de las funciones sobresalientes del Estado reside en la genera-

ción de un "sentido común". Precisamente de su desvanecimiento trata del tercer miedo.

El miedo al sinsentido

El más difuso de los temores es el miedo al sinsentido. Emerge de experiencias nuevas —el estrés, el auge de las drogas, la persistencia de la contaminación, el trato agresivo y los atascamientos del tráfico— que crean la sensación de una situación caótica. La impresión se ve acentuada por una globalización vivida como una invasión extraterrestre. La vida cotidiana, acelerada a un ritmo vertiginoso por miles de afanes, una sucesión interminable de sobresaltos y una transformación permanente del entorno laboral y del paisaje urbano, deja a la gente sin aliento para procesar los cambios. La realidad deja de ser inteligible y aparece fuera de control. ¿Cuál es, en medio del torbellino, el sentido de la vida?

No es nuevo tal desvanecimiento de todo lo establecido. Nuestras sociedades han conocido grandes migraciones junto con la subversión del mundo rural y no menos radicales reagrupaciones en torno a industrias y las grandes urbes. La modernidad es una historia de descomposiciones y recomposiciones de hábitos y tradiciones, de identidades sociales y representaciones colectivas. Sucesivas olas modernizadoras permitieron al individuo liberarse de trabas y restricciones, pero también significaron desarraigo y atomización. ¿Es diferente el proceso actual? Los cambios crean nuevas oportunidades: se abre una perspectiva global de la realidad, diferencias legítimas logran expresarse, el pensamiento escapa a la ortodoxia y surgen nuevas redes de interacción social. Simultáneamente la actual modernización a escala mundial descoloca los referentes espacio-temporales de nuestras representaciones cognitivas, dificultando orientarnos en un contexto inédito. Además, debilita las reservas de afecto y sentido que la sociedad en su desarrollo depositó en la familia, escuela, empresa, nación. Entonces la realidad desborda el ordenamiento instituido. Estamos en un mundo de referentes móviles y provisorios, caracterizado por la contingencia. Aparentemente todo vale,

todo es posible. Es en este contexto que el miedo al otro y el miedo a la exclusión adquieren verosimilitud.

Tolerar la incertidumbre

La subjetividad se ve amputada de sus referentes habituales al tiempo que conquista nuevos ámbitos. Tal tensión es intrínseca a la modernidad; no la podemos eliminar. Toda vida humana incluye inevitablemente grados más o menos significativos de incertidumbre y todo cambio social la aumenta. Los procesos de secularización, globalización, diferenciación e individualización remueven las certezas establecidas. Y en la medida en que crece la contigencia se vuelve más difícil producir nuevas certezas. Se disiparon las esperanzas de controlar la incertidumbre mediante el progreso técnico; él mismo fabrica nuevas incertidumbres. Vivimos en una "sociedad de riesgos" (Beck et. al, 1997).

También es propio a la modernidad no someterse a un destino dado y hacerse cargo de ese desafío. Una sociedad es moderna cuando aprende a manejar la incertidumbre. Ello implica, en primer lugar, acotar el reino de la incertidumbre. Las convenciones jurídicas e instituciones sociales, las representaciones simbólicas y cognitivas, son medios para delimitarla y otorgar a la convivencia cierta calculabilidad. A partir de los años veinte, la organización de los intereses, la restructuración de las pautas de acción y la consolidación de un Estado social fueron un modo eficaz de asegurar esa previsibilidad. En la medida en que las convenciones sociales se flexibilizan, los argumentos se trivializan y la realidad misma se "virtualiza", el manejo de la incertidumbre se vuelve problemático. Esta es la novedad y es aquí (y no en la mera presencia de incertidumbre) donde radica el desafío.

Nos cuesta acotar la incertidumbre, entre otras causas, por la sencilla razón de que carecemos de lenguaje. Carecemos de una codificación de la incertidumbre. Disponemos apenas de un pobre "código económico" para dar cuenta de los diversos "shocks" de las finanzas internacionales, de los altibajos de la bolsa de valores o de la tasa de cambio.

Las incertidumbres cotidianas empero, se quedan sin palabras. A falta de categorías para pensar y acotar la incertidumbre, parece racional tomar por referente a los conductas de los demás. Impulsado por los medios de comunicación masivos, se instala un conformismo ramplón como antídoto contra el "miedo al vacío" (Mongin 1993).

En segundo lugar, el desafío consiste en incrementar nuestra tolerancia a la incertidumbre. Si no podemos evitarla, ¿cómo la hacemos soportable? Parece haber un umbral antropológico, cruzado el cual la incertidumbre carcome la identidad (individual y colectiva). Existe un mecanismo privilegiado para elevar las barreras de tolerancia: la vinculación intersubjetiva. En la medida en que las personas asumen la incertidumbre como un problema compartido y desarrollan redes de confianza y cooperación, ellas generan un marco de certezas. El otro deviene, más que un "factor calculable", un socio indispensable para construir, frente a los avatares, un futuro común. La vinculación intersubjetiva presupone estructuras de comunicación. No sólo una comunicación privada entre las partes.

El vínculo social se inserta en determinado lenguaje, en premisas normativas y códigos interpretativos. Es decir, hace uso de una determinada codificación, producida y reproducida en el ámbito público. Cuando el espacio público se debilita, necesariamente se empobrecen las estructuras comunicativas y, por tanto, nuestra capacidad de descifrar la realidad. De hecho, nos cuesta reflexionar lo que nos pasa. Hay dificultades en establecer el registro de la conversación, en precisar las categorías clasificatorias, en discutir las ambivalencias, disipar las malos entendidos. La comunicación se llena de ruidos, interferencias y dudas. Lo no dicho (como los miedos) se entremezcla con lo indecible (el misterio) y se cubre de un manto opaco de silencios.

Para que la tolerancia a la incertidumbre no sea ingenua, requiere respaldo. La confianza en el otro presupone que eventuales engaños o abusos de confianza sean sancionados. Es lo que proporcionan el Estado de Derecho y las reglas de urbanidad. Por eso, la percepción (correc-

ta o errónea) de que las leyes no se cumplen, que reina la impunidad y que la decencia y el respeto son un lujo, incide inmediatamente sobre el vínculo social. Este enfrenta mayores exigencias pues debe, por sus propios mecanismos, regular posibles conflictos. Y tales mecanismos informales de negociación y arbitraje hacen más costosa (menos amigable) la interacción social.

La construcción de futuro

Quien se preocupa de los miedos en nuestras sociedades fácilmente atrae la sospecha de ser un "hobbesiano" encubierto. Tales etiquetas no deben inhibirnos. Nuestros miedos pueden llegar a ser productivos, si contribuyen a traducir las carencias en tareas. En el fondo, el miedo al sinsentido clama por un horizonte de futuro. El mañana implica siempre un horizonte de sentido por intermedio del cual ponemos en perspectiva al presente. Precisamente por ser fugaz e irreversible, la vida no se deja encapsular en la inmediatez. La clausura de horizontes es la muerte. Sobre este contexto simbólico trabajó el plebiscito de 1988 en Chile. El lema "la alegría ya viene" interpela la subjetividad de los chilenos, vinculando dos grandes pasiones: el miedo y la esperanza. En un ambiente dominado por los miedos invoca la esperanza en el avenir: algo que todavía no es, pero puede llegar a ser. Invoca un vínculo emocional y un compromiso afectivo con el futuro por hacer. De esta anticipación se nutre la acción política.

¿Qué nos inhibe soñar? Hay deseos de cambio. Un anhelo de reapropiarse del proceso en marcha. Y —junto con ese deseo— existe el miedo al cambio. Un miedo enraizado en experiencias traumáticas. Sabemos que los sueños pueden engendrar pesadillas.

Sabemos que los cambios conllevan conflictos y que los conflictos pueden echar por tierra al orden, las esperanzas y el mismo sentido de vida. Mientras que esa experiencia no sea asumida y elaborada, toda mirada al futuro será temerosa. No sólo el presente, según vimos, también el futuro nos exige recuperar el pasado. Podemos aprender del pasado.

Debemos impulsar un proceso de aprendizaje que permita superar inercias y a la vez actualizar las tradiciones significativas. Aquí conviene recalcar, que sólo resguardando las libertades conquistadas, tenemos derecho a cambiar lo establecido.

En efecto, es tan importante liberarse de repeticiones como conservar una continuidad histórica. La historia puede ser fuente de confianza: nosotros que pudimos hacer tantas cosas juntos, tenemos razones para seguir juntos construyendo el futuro.

El futuro suele ser inevitable y, día a día, toda decisión lo condiciona de una u otra manera. Siempre construimos futuro. Pero no siempre sabemos qué país queremos, qué orden deseamos. Nos falta imaginación fundada en sólidos motivos. Carecemos de mapas cognitivos para poder estructurar la realidad, acotar su complejidad e interpretar el sentido de los cambios. ¿Cómo trazar un horizonte de futuro sin hacer inteligible los procesos en curso? Para no obedecer ciegamente los cambios en curso, hay que conocerlos; precisar tanto lo que tienen de necesario como de opción. Sólo entonces ponderamos la medida en que son objeto de intervención y regulación social. Es en ese marco que se construyen las alternativas. Bien visto, hay futuro (y no sólo un destino ineludible) cuando hay alternativas.

Los mapas cognitivos remiten a universos simbólicos. Para formarnos una idea de la condición humana, de su desarrollo en un orden complejo, del significado de la sociedad nacional en un mundo globalizado, para hacernos una imagen de todo ello requerimos representaciones simbólicas. Señalé la relevancia del Estado y de la política para representar (simbolizar) al conjunto de la sociedad. En el futuro, el protagonismo de los medios audiovisuales y de una "cultura de la imagen" incrementará la producción, circulación y manipulación de símbolos. En consecuencia, la densidad simbólica de la política será más importante.

La construcción de futuro presupone —ya lo dije— un vínculo emocional y afectivo. Es en un determinado contexto de temores y anhelos que las alternativas propuestas adquieren (o no adquieren) sentido. Sólo

un futuro que acoge a los agobios, las dudas y los sueños del presente resulta atractivo. No basta que un futuro sea posible; hay que tener la motivación para querer realizarlo.

Hay que tener pasión. Sin embargo, tan sólo nombrar a las pasiones provoca recelos. Y tenemos motivos de sobra para temer explosiones de irracionalismo y fanatismo. ¿Pero no serán tales fenómenos precisamente la venganza de una subjetividad que no encuentra cauces institucionales? Contraponiendo la razón a la pasión, mutilamos por partida doble la acción reflexiva. (Bodei 1995).

El futuro es anticipado como promesa. Por eso una política con miras de futuro está cargada de promesas. Ellas ayudan no sólo a identificar "lo posible", sino a identificarnos. La anticipación de lo posible no abarca solamente una proyección de lo materialmente factible. Implica una reflexión acerca de lo socialmente deseable.

Especialmente en épocas de alta contingencia, cuando la gama de lo posible se ha vuelto tan abierta, resulta indispensable trazar perspectivas. Es lo que delinea la promesa: esboza criterios para discernir entre todas las posibilidades aquellas que nos permiten (a todos) vivir mejor. Por cierto, la frustración por tantas promesas incumplidas enseña a ser cautos. No obstante, el "sentido de vida" de cada uno de nosotros reclama un futuro donde no tengamos miedo al otro, no tengamos miedo a la exclusión y —formulado en positivo— gocemos de un entorno favorable para que vivir juntos tenga sentido.

Bibliografía

BECK, Ulrich; GIDDENS, A.; LASH, S. Modernización reflexiva. Alianza, Madrid, 1997.
BODEI, Remo. Geometría de las pasiones. Fondo Cultura Económica. México, 1995.
BOURDIEU, Pierre. Contre-feux. Liber. París, 1998.
CAMPERO, Guillermo. Más allá del individualismo. La buena sociedad y la participación. En: CORTÁZAR, R.; VIAL, J. (eds). Construyendo opciones. cieplan©dolmen. Santiago, 1998.
DE LA PARRA, Marco Antonio. Mala memoria. Planeta. 1997.
FITOUSSI, Jean Paul; PIERRE, Rosanvallon. La nueva era de las desigualdades. Manantial. Buenos Aires, 1997.
GIDDENS, Anthony. La transformación de la intimidad. Cátedra. Madrid, 1995.
———— Modernidad e identidad del yo. Península. Barcelona, 1995.
INGLEHART, Ronald. Modernization and postmodernization Princeton university press. 1997.
MANZI, Jorge; CATALÁN, Carlos. Los cambios en la opinión pública. En: C. Toloza 1998.
LAHERA, E. (eds): Chile en los noventa. Dolmen. MARTÍNEZ, Javier. La sociedad civil: el difícil tránsito hacía la ciudadanía. 1998. (manuscrito).
MONGIN, Olivier. El miedo al vacío. Fondo Cultura Económica. Buenos Aires, 1993.
PARAMIO, Ludolfo. La sociedad desconfiada. En: Nexos 229, enero. PNUD. 1998.
Desarrollo humano en Chile 1998. Las paradojas de la modernización. Santiago, 1998.
PUTNAM, Robert. Making democracy work, princeton university press. 1993.
PUTNAM, Robert; BOWLING Alone. América declining social o capital. En: Journal of democracy 6:1, enero, 1995.
TOURAINE, Alain. ¿Podemos vivir juntos?
WAGNER, Peter. Sociología de la modernidad. Herder. Barcelona, 1997.

El miedo en la ciudad

Que te coge el holandés:
Miedos y conjuros en la ciudad de San Juan

Silvia Álvarez Curbelo
Doctora en Historia, Profesora de Humanidades en la
Facultad de Estudios Generales y en la Escuela de Arquitectura
del Recinto de Río Piedras e investigadora de la Universidad de Puerto Rico

A Olga Nolla quien siempre combatió el miedo a la memoria

La ciudad es resultado de la guerra,
al menos de la preparación para la guerra.
Paul Virilio, *Pure War* (1997)

Una exhibición museográfica es un espacio donde emergen y se dirimen cuestiones de poder y autoridad inherentes a toda abrogación del derecho a significar y representar[1]. Pero si además la misma es subvencionada por el poder público, suele adoptar el carácter ordenador de un *ritual de ciudadanía*, de una práctica de legitimación como lo son la erección de monumentos públicos, la conmemoración de efemérides o la

1. La incorporación de conceptos, ideas y emociones en una forma simbólica que pueda ser transmitida e interpretada de manera significativa es lo que Stuart Hall denomina las prácticas de representación. El circuito cultural en el que se constituyen y despliegan estas prácticas es siempre territorio "minado". Véase Stuart Hall (ed.). Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage, 1997.

nominación de calles y escuelas[2]. En función del rito público, de la *sacralización* de los acervos y patrimonios, se han levantado los museos de historia y las pinacotecas nacionales de la modernidad. El Museo del Louvre es un rutilante ejemplo de la pulsión del Estado moderno de establecer *lugares de memoria*, narrativas y mitologías fundacionales[3]. En nuestra América, un museo como el de Historia y Antropología de México hila, desde la feracidad de las culturas mesoamericanas, un relato precolombino glorioso que avala al Estado nacido de la Revolución. Irónicamente, las narrativas y objetos se despliegan a escasa distancia física de los indígenas de verdad a quienes, sin gloria pero con mucha pena, la Revolución ha convertido en *otros impertinentes*.

El museo como templo cultural del Estado sea este nacional, regional o municipal contiende por el control sobre los objetos, los relatos y los modos de representación *vis a vis* los productores de los objetos y los espectadores[4]. En esta lucha de poder, las inclusiones y exclusiones, los énfasis, los silencios así como las mediaciones, los lenguajes y las tecnologías de presentación constituyen agentes poderosos en la construcción de identidades y relatos. En Puerto Rico, la instalación de museos ha estado vectorizada por un relato de lo nacional o de lo puertorriqueño que no puede eludir (aunque quisiera en muchos casos) la complicada relación colonial con Estados Unidos y por una serie de relatos de fundación cuyas versiones más tempranas se dan en el siglo XIX pero se densifican en la segunda mitad del siglo XX. Estos relatos a su vez están intervenidos por las diferentes maneras en

2. La legitimación en los estados modernos y de masas es más complicada que en aquellas formas avaladas por una divinidad inescrutable o por la fuerza de superioridades jerárquicas. De ahí la necesidad de acudir a la "invención de tradiciones" y otras ritualizaciones. Véase a Erick Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). The Invention of Tradition (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
3. El Louvre es un monumento ceremonial arguye Carol Duncan. En Art Museums and the Ritual of Citizenship. En: Ivan Karp y Steven D. Lavine (eds.), Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display (Washington: Smithsonian Institution Press, 1991), 88-103.
4. Ivan Karp. Culture and Representation. En: Karp y Lavine, Exhibiting Cultures... 15.

que la relación colonial se ha presentado y por lo que han sido las principales utopías organizadoras de lo colectivo, como lo ha sido la modernidad. Entre ellas se encuentra el relato del sincretismo racial y de la armonía social que se representan con figuras alegóricas como la casa y la gran familia. La primacía de lo nacional en los relatos literarios, historiográficos y museográficos inhibe en muchas ocasiones el desvelamiento de narrativas o representaciones que fragmenten lo social. De ahí que no se dé paso a "inoportunas" intervenciones del diferendo racial o de género y que aún cuando se haga sea sin perturbar el lugar "sagrado" de lo nacional. El miedo es un constructo que puede atentar contra el relato organizador de la nación en tanto revela la presencia de otredades dentro del mismo cuerpo de la patria, de quebraduras y brechas incongruentes con el registro unitario. Volatiza la utopía integradora, la despiritualiza. El miedo es por tanto peligroso y como los indígenas a la vera del museo mexicano, impertinente. En lo posible, no debe ser representado.

Es en torno a la estabilidad de la economía representacional de un museo, en este caso el museo de la historia de la ciudad de San Juan de Puerto Rico, que se arma este trabajo. Pretendo identificar en él una narrativa insumisa del miedo y sus conjuros que porfía un lugar representacional con una narrativa de consenso y de homogeneización validada por el poder público. Esta narrativa rebelde no está en *otro lugar*; está allí, pulsando su lugar junto a otras narrativas de la exhibición; se desborda en los paneles, en los videos e interactivos. Es una línea rebelde, de fuga frente a lo nacional o a lo estatal como lo son también el género y el diferendo racial. Como los disensos, las "malas nuevas", los escenarios crueles, las identidades y comportamientos marginales y marginados y los vecindarios excéntricos desafía las versiones azucaradas, esencialistas, teleológicas y las profecías autosatisfechas. En todo caso, su presencia le propone al museo que abandone o al menos comparta su vocación de templo guradián de la nación con la de foro en el que se abran las puertas y ventanas a otras narrativas y representaciones que,

como la del miedo, pongan a temblar un poco a las ficciones de una nación unitaria[5].

En mi viejo San Juan

Como ha pasado con otros distritos históricos latinoamericanos, el Viejo San Juan ha experimentado procesos de *señorialización* y *museificación* que generan versiones sanitizadas y consensuadas del mapa cultural y social de la ciudad. Uno de los últimos ciclos de reordenamiento y estetización del distrito histórico se efectuó bajo el signo del Quinto Centenario[6]. En aquel entonces, el gobierno de Rafael Hernández Colón desarrolló, teniendo como modelo la España del Rey Juan Carlos y la Expo Mundial de Sevilla, una propuesta de identidad colectiva vertebrada por un hispanismo democrático e insertado en la entonces promisoria lógica de la globalización[7]. Su administración llevó a cabo una ambiciosa recuperación de espacios públicos en el distrito histórico, sobre todo de las estructuras monumentales, erigidas en la segunda mitad del siglo XIX. Esta recuperación atemperó y refinó la fachada española del Viejo San Juan que había sido objeto de una primera museificación y reglamentación por el antropólogo Ricardo Alegría, fundador del Instituto de Cultura Puertorriqueña[8].

La propuesta identitaria del Estado que incluyó el definir al español como la lengua oficial de Puerto Rico sin el acompañamiento del inglés

5. CAMERON, Duncan. The Museum: A Temple or the Forum. Journal of World History 14, Nº 1. 1972.
6. RODRÍGUEZ CASTRO, Malena. Divergencias: De ciudadanos a espectadores culturales. En: Revista de Crítica Latinoamericana, Año XXIII. Lima-Berkeley, Nº 45. 1er semestre de 1997. Págs. 365-380.
7. COLÓN, Eliseo. EXPO 92 y la construcción de la historia: siete fragmentos para una crónica de verano. En: GIL, Carlos; RIVERA, Irma. (eds.). Polifonía salvaje, San Juan. Editorial Postdata, 1995. Págs. 184-194.
8. El Instituto se funda en 1955 en medio de una intensa acción cultural por parte del Estado puertorriqueño que se había inaugurado como Estado Libre Asociado tres años antes. Véase: GIL AYALA, Carlos. Subjetividad nacional y dispositivo cultural de Estado: la legislación cultural puertorriqueña. En: Carmen I. Raffucci, Silvia Álvarez Curbelo y Fernando Picó. (Eds.). Senado de Puerto Rico, 1917-1992. Ensayos de historia institucional (San Juan: Senado de Puerto Rico, 1992).

y la participación del país con un pabellón en la Expo de Sevilla sin cobijo norteamericano levantó ronchas en varios sectores: los partidarios de la anexión de Puerto Rico la tildaron de paso previo a la independencia; otros criticaron la excesiva hispanofilia y un blanqueamiento del país en detrimento de su hibridez lingüística y racial[9]. Entre los críticas más acerbas a la exclusividad lingüística estuvo la del crítico cultural Arcadio Díaz Quiñones quien deploró la "política del olvido" en las celebraciones del idioma único[10].

La estetización de la identidad colectiva y la domesticación cultural de la diferencia han constituido políticas culturales recurrentes dentro del proyecto político autonomista que organizó al Estado puertorriqueño y a la modernización del país a comienzos de la década de los 1950[11]. A pesar de que este proyecto ha sido relevado en ocasiones por los proponentes de la anexión a Estados Unidos, éstos no han logrado hacer mella profunda en las casas culturales y en las ficciones nacionales cuya referencia fundamental sigue siendo la de una nacionalidad puertorriqueña homogeneizada por el lenguaje, un mestizaje blanqueante y por el tropo de la "gran familia puertorriqueña". Tal era el estado de situación cuando la alcaldesa de San Juan, perteneciente al autonomista Partido Popular, le comisionó al Centro de Investigaciones Carimar, un colectivo independiente, el montar la exhibición permanente de la historia de la ciudad[12]. La comisión ocurrió en momentos en que el gobierno central de Puerto Rico era regentado por los partidarios del anexionismo. Dos años después, en diciembre del 2000, una agridulce inauguración estuvo a cargo de la misma alcaldesa, convertida ya en gobernadora del país mientras que la capital, sujeto de la exhibición, pasaba a manos del

9. Un antecedente se encuentra en la denuncia del pintor y promotor cultural Antonio Martorell. Corte, colonia y color. El Nuevo Día, 10 de junio de 1988.
10. DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. Cultura, nación y Estado. En: La memoria rota. San Juan. Ediciones Huracán. 1993. Págs. 167-174.
11. DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. La vida inclemente. En: La memoria rota. Págs. 17-66.
12. Carimar se funda en San Juan en 1986. Produce investigaciones y diseña exhibiciones y publicaciones en torno a temas de planificación, urbanismo e historia cultural.

anexionismo en otro de los acostumbrados giros pendulares de la política puertorriqueña.

Los intrusos del mercado

La exhibición permanente de la historia de la capital ocupa una de las dos grandes naves que componen el Museo de San Juan. Su localización es importante. Se encuentra en el lado norte del Viejo San Juan, de cara al Océano Atlántico y a uno de los barrios populares más conocidos: La Perla, otrora notorio barrio de migrantes recién llegados del campo, rateros y prostitutas de buen corazón; hoy, disputado por capos y políticos populistas. Por siglos, el lado norte albergó "los lugares de la muerte", es decir, el cementerio que todavía está allí cerca y el matadero. En el siglo XIX, y encuadrado por las teorías higienistas y de ordenamiento urbano tan en boga se edificó, en el predio que hoy ocupa el museo, el mercado público que se mantuvo allí hasta bien entrado el siglo XX cuando se destinó a usos gubernamentales, nunca de larga duración.

De ese palimpsesto, la identidad de mercado fue la que más nos hechizó por su materialidad, por su afinidad con los trasiegos, con los rumores, con los regateos, con lo cotidiano y con las identidades variopintas. De ahí que se decidiera rodear, asediar, los ventanales y puertas de la exhibición con los rostros, objetos y espacios del antiguo mercado. La inclusión, mediante fotografías ampliadas, tensionaba el recorrido proponiendo cacofonías, intrusiones y fugacidades. Este ruido escénico rendía también otro servicio: nos *curaba en salud*, era una especie de antídoto o amuleto para contrarrestar la avasallante y seductora fuerza del nacionalismo cultural oficial. Porque concedamos, en la exhibición, subvencionada y ritualizada, el relato dominante sigue siendo la narrativa consensuada del Estado y sus figuras y cronologías familiares son las que en primera instancia emergen ante el espectador. Con los marchantes dimos rienda suelta a lo que Hayden White denomina en el caso de la narrativa histórica, un *emplotment*, una densificación del ar-

gumento a base de combinaciones inesperadas o representaciones heterodoxas[13].

Si en la historia oficial, los navíos de Cristóbal Colón asumen dimensiones épicas, en la exhibición el episodio tiene como centro el manglar, el habitat semipantanoso que conforma la periferia de San Juan. Los invasores, máquinas de guerra disonantes en el manglar, asumen la subjetividad de *otros*.

El narrativo, sin embargo, no alteró en lo sustancial el croquis de subalternidades; tampoco quisimos caer en un populismo etnologizante que, en aras del protagonismo de los de abajo, hiciera caso omiso de la distribución de poder a lo largo de los 500 años de vida de San Juan. Más bien, se habilitaron *narrativas substitutas* en competencia por un lugar representacional. Una de ellas es la que recorre los miedos y los conjuros que han constituido a la ciudad: los producidos y agenciados desde arriba y desde abajo; desde sus centros y desde sus márgenes; desde allende los mares y desde sus mares interiores. Su metáfora organizadora, una y otra vez resemantizada, es la ciudad murada: escudo, cinturón de castidad, muro de lamentaciones, frontera. Comencemos el recorrido entre miedos y conjuros.

Fundaciones

Los sueños de una imponente ciudad de piedra avalaron la primera mudanza de San Juan, entonces llamada Caparra, al sitio que ocupa hoy la isleta de San Juan, el distrito histórico que ameniza rutas turísticas y que condensa la más cotizada y mercadeable de las identidades puertorriqueñas. Corría el 1521. Diez años antes, la rebelión indígena había terminado aterrada por arcabuces y perros. La explotación de oro con sus tránsitos y reconversiones cotidianas se encargaría de acelerar la desaparición de los taínos y el inicio de una primera esclavitud negra. Pero los terrores no tardarían en aparecer construidos simultáneamente des-

13. WHITE, Hayden. El contenido de la forma. Paidós. Madrid, 1992.

de la xenofobia y el aislamiento. Sin pretender historicismos deterministas, estos terrores se reciclarían en los siglos subsiguientes por la iteración metafórica, tanto en las hablas cultas, como populares, por su inscripción en la distribución y el diseño espacial de la ciudad y por la internalización del *insularismo*, como dispositivo de subalternización en los principales discursos de representación cultural[14].

Ya era, para la década de los 1530, la ciudad de un *príncipe ausente*, a quien los colonos dirigían cartas apremiantes que se perdían en los laberintos burocráticos de Sevilla; era la ciudad que decidió quemarle los pies a los vecinos que pretendían huir a las promisorios dorados que se anunciaban en México y Perú; era la ciudad asediada, más imaginariamente que real, por los *caribes*. Los relatos de los cronistas urden al caribe como una figura antropofágica, violadora de mujeres, quemadora de asentamientos, el aparente reverso del indígena sumiso que los conquistadores se habían encargado de diezmar y los misioneros en evangelizar. Sin embargo, el maniqueismo en las representaciones del indígena alberga un carácter más sinuoso. Como se cuela en el diario colombino, el colonizador intuía en el mismo indígena un esencial desdoblamiento: el sujeto inocente, rubro natural como los pájaros y los peces caribeños, generoso con sus escasos bienes, coexistía con el artero hipócrita, el ladrón, el maligno[15]. Y después de todo, ¿no es el relato más complejo de la conquista de la isla de Borinquen una instancia de desdoblamiento? Conviene recordarlo porque de él parecen derivarse importantes operaciones de identidad de la ciudad, tanto de nominación como de terror[16]. El episodio narra la suerte de un joven soldado español que pide ayuda al cacique Urayoán, el más anciano de los jefes indígenas, para cruzar un río.

14. El ensayo de Antonio S. Pedreira, Insularismo (1934) ha sido uno de los textos más comentados por la crítica contemporánea. Pedreira afirma que el sino geográfico y el sino biológico han determinado nuestra esencia que incluye, entre otras características, el *aplatanamiento* o docilidad.
15. TODOROV, Tzvetan. La conquista de América. La cuestión del otro. México: Siglo XXI, 1987. Págs. 49-55.
16. Para una interpretación del mito ver: GIL AYALA, Carlos. Salcedo y la metáfora del agua. En: El orden del tiempo. Editorial Postdata. San Juan, 1994.

Obsequiosamente el cacique accede mientras instruye a algunos de sus hombres para que ahoguen a Diego Salcedo en medio del cruce. Con la traición, el cronista devela a un indígena infantilizado e ignorante que espera tres días (oh, cuerpo resucitado) antes de convencerse de la mortalidad de los españoles.

La muerte por agua de Salcedo condensa y anticipa varias capas simbólicas en tensión: el nacimiento acuífero de la ciudad; el *doppelganger* indígena; el castigo ejemplarizante al "otro" que salta de su escondite identitario. Sería bajo el signo del agua, bajo la advocación de Juan el Bautista, aquel que se adelanta y esparce la buena nueva, que se nomina la Isla y eventualmente a la capital. Al momento de ilustrarlo en la exhibición permanente no encontramos mejor representación que el San Juan Bautista andrógino de Leonardo Da Vinci. Por su parte, los ya antológicos y siempre controversiales dibujos de Theodor De Bry captan el momento de un ajusticiamiento que bien puede ser el de Salcedo o el de cualquiera de sus variaciones míticas en América y las venganzas justicieras de los conquistadores[17].

La ciudad que nace post-Salcedo y post-rebelión hereda los temores al agua que acompañaron su primer nacimiento en Caparra. La construcción de la *Fortaleza*, hoy residencia oficial de los gobernadores puertorriqueños, se justificó por el miedo al *caribe* que venía del Este, de donde vienen también los huracanes, el flagelo de los trópicos. Por el impropio emplazamiento de la *Fortaleza*, pronto se activaron planes para una nueva fortificación: el Castillo de San Felipe del Morro. Hacia fines del siglo XVI la ciudad de piedra de los fundadores languidece mientras una ciudad de paja alberga a una minoría indígena y a esclavos negros, muchos de los cuales trabajan en las obras del Castillo, sufragadas con una asignación anual proveniente de la Nueva España, el llamado Situado mexicano.

17. Exagerados y cargadamente anticatólicos y antiespañoles, los dibujos de Theodor De Bry recogen, sin embargo, mitologías sobre la conquista de América que circulan con variantes en toda la zona. Véase: DE BRY, Theodor. América (1590-1634). Madrid: Siruela, 1992.

Algunos ven en el Situado una metáfora de la dependencia colonial a la que parece condenarnos la historia y la geografía y cuya reencarnación desde hace un siglo son las transferencias federales que recibimos de Estados Unidos. El miedo a perder este cordón umbilical ciertamente ha condicionado muchas de nuestras opciones públicas y muchas de nuestras lealtades privadas, pero ni el Situado antiguo o el Situado contemporáneo son determinantes en una sola dirección. Su apropiación por parte del subalterno ha permitido una gama de operaciones que van desde el desquite a la retribución; con los Situados se vive, se especula, es una especie de amortiguador, una malla de seguridad[18].

Asedios

Entre 1595 y 1797 la ciudad sufrió cuatro grandes ataques por potencias enemigas de España: tres a manos de Inglaterra y uno a manos de Holanda[19]. Los ataques generaron una xenofobia asociada al protestantismo a la vez que intensificaron los miedos atávicos al agua y al fuego. En busca de sal y cueros, los holandeses atacaron en 1625 a San Juan en un episodio caribeño de la Guerra de los Treinta Años. Tras saquearla, la incendiaron, desapareciendo la memoria escrita y la única biblioteca, la del Obispo Bernardo de Balbuena[20]. La impronta del ataque fue tal que quedó inscrita en una admonición que todavía nos lanzaban nuestros padres cuando nos alejábamos de la playa veraniega: *Ten cuidado, que te coge el holandés*.

18. A lo largo de las protestas recientes en contra de los ejercicios militares de la Marina de Estados Unidos en la isla puertorriqueña de Vieques, los partidarios de la anexión de Puerto Rico a Estados Unidos han renovado la especie de que en represalia por las protestas populares, Estados Unidos dejará de enviar sus "dineros" a Puerto Rico.
19. ZAPATERO, Juan Manuel. La guerra en el Caribe en el siglo XVIII. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1964. El Servicio Nacional de Parques de Estados Unidos, bajo cuya jurisdicción se encuentran los dos grandes fortines de San Juan, ha auspiciado varias investigaciones con propósitos museográficos y turísticos. Entre éstas se encuentran la de María Alonso y Milagros Flores sobre el ataque inglés de 1797 The Eighteenth Century Caribbean and the British Attack on Puerto Rico, 1797. San Juan: National Park Service, 1997.

Si San Juan, en la más oriental de las posesiones españolas en América, era la llave del Seno Mexicano, urgía convertirla en una ciudad fortificada. A partir del ataque holandés, la ciudad se cierra por imponentes murallas, rivalizada sólo por Cartagena de Indias en Colombia. Con dos fortines, a proa y a popa, San Juan se torna en la ciudad murada frente al enemigo que venía del mar y eventualmente respecto al resto del país. Los ingenieros militares le dieron una nueva fisonomía a San Juan de bastión inexpugnable mientras la Iglesia hablaba de la ciudad como una nueva Jerusalén[21]. En las fiestas al santo patrono, las puertas que daban acceso a la ciudad se dejaban abiertas de par en par y las llaves colgando bajo la mirada del Bautista: *Si Dios no la protege, en vano guarda el que vela la ciudad.*

El mar de los sargazos que nos trajo al Draque, al Comberlan, al Boduino y al Abercromi (en sus hispanizadas renominaciones), nos proporcionaría también conjuros de distinto signo que enfrentarían el miedo al agua y la angustia del aislamiento. La caribeñización y el contrabando reconvertirían a las tierras de infieles que eran las Antillas Menores. Al asumir al Caribe como otro *mare nostrum*, no esperar cosechas de uvas, olivos, manzanas o trigos que nunca se darían y dar su lugar a la cocina híbrida de las islas; al asilar en los manglares periféricos a San Juan a esclavos fugitivos; al burlar el ademán burocrático y convertir a las islas bajo banderas y lenguas extrañas en mercados naturales, la ciudad, que en el siglo XVII no recibió a ningún barco español en un período de once años, logró salvarse.

Un mulato zapatero nacido en San Juan, fue a comienzos del siglo XVIII, el hombre más poderoso del Caribe, el azote de su Majestad británica como le llamaba la Cancillería en Londres. El corso y contrabandista Miguel Enríquez impuso su ley sobre gobernadores y obispos desde la más caribeña de las picarescas[22]. Como conviene cuando se trata

20. En 1604, Bernardo de Balbuena escribió, antes de ser destinado a Puerto Rico, el conocido poema *La Grandeza Mexicana.* Al saber del incendio de San Juan, el poeta español Lope de Vega escribe una oda a Balbuena, una de cuyas líneas reza: *Que nunca Puerto Rico fue tan rico.*
21. El levantamiento de la ciudad murada es seguido por Aníbal Sepúlveda en San Juan, Historia ilustrada de su desarrollo urbano, 1508-1898. San Juan: Carimar, 1989.
22. LÓPEZ CANTOS, Angel. ENRÍQUEZ, Miguel. Corsario boricua del siglo XVIII. San Juan. Ediciones Puerto. 1994.

de manejos coloniales, si la mano derecha construía las murallas para enfrentar a los piratas extranjeros, la izquierda no tenía ningún empacho en contrabandear con el holandés que traficaba desde Curazao o con el sefardita residente en Tortola.

Ciudadanos

El arquitecto Enrique Vivoni lo ha llamado "un siglo de paz"[23]. Ciertamente, el ciclo de ataques extranjeros recesa hasta el fin del siglo XIX, pero la desintegración del imperio español en América mantiene viva la mentalidad de asedio. Los fortines sanjuaneros ya no otean en el horizonte por los enemigos de España pero sus calabozos encierran a subversivos hispanoamericanos entre ellos al "Precursor" Francisco Miranda y en otros momentos a puertorriqueños señalados como separatistas. De ellos salen los ejércitos contrainsurgentes para aplacar la rebelión venezolana. Los muros que ciñen la ciudad y la defienden contra el "filibusterismo" revolucionario constituyen la gestualidad trasnochada de un imperio a quien sólo le restan Cuba y Puerto Rico. Pero son también los muros y fortines los que intentan contener los turbulentos mares interiores. A lo largo del siglo XIX, la ciudad oficial, *el empedrado*, se enfrenta a los "demonios" íntimos detonados por los signos complejos de la modernidad negada, el colonialismo y la esclavitud.

El miedo a las rebeliones raciales tomó forma con la intensificación del modelo de plantación en Puerto Rico pero también con la llegada de *emigrés* procedentes de Saint-Domingue y más tarde de realistas de Tierra Firme. En las Instrucciones del Cabildo de San Juan al diputado a las Cortes Ramón Power redactadas en 1809 es patente un discurso del miedo tras el "baño de sangre" que dio lugar a la independencia del nue-

23. VIVONI Enrique. De plaza fuerte a ciudad bella. En: ALVAREZ CURBELO, Silvia; RAFFUCCI, Carmen; FRANCES GALLART, Mary (eds.), Los arcos de la memoria: el '98 de los pueblos puertorriqueños. San Juan. Postdata/Asociación Puertorriqueña de Historiadores, 1998. Págs. 19-38.

vo Haití en 1804[24]. Para 1837, año en que se decretan Leyes Especiales para gobernar a Puerto Rico, el terror a la rebelión racial adquiere un mayor dramatismo al asociarse a la posibilidad de sedición[25]. Las patologías clasificatorias del sistema, el señalamiento por perfil racial y las fobias así como las herencias de prejuicio y minusvaloración intensificadas en la primera mitad del siglo, momento del auge esclavista, no cesaron con el decreto de abolición en 1873. Al conformarse dentro de la descomposición de la esclavitud, los comportamientos e identidades de un mundo posesclavista tuvieron como vectores al paternalismo y la sospecha velada respecto al mundo del trabajo y a todo lo que supusiera márgenes, por ejemplo, las mujeres y los libertos[26]. Se constata en el habla cotidiana que singulariza el color de los negros y mulatos, muy pocas veces el del blanco; en la impertérrita tendencia a cualificar las conductas ("es negro pero decente"; "es negro pero acepillado") y en la criminalización de las poblaciones negras y mulatas sobre las cuales deberían ejercerse precauciones políticas y de orden público. Las estrategias de vigilancia e intervención se renovaron en la medida en que se proponía una nueva normalización con el fin del esclavismo[27]. La necesidad de asegurar los abastos de mano de obra como de establecer otro tipo de preeminencia sobre los libertos explica, en gran medida, un creciente interés por la organización del trabajo y sobre la incidencia criminal. Las normativas laborales y el discurso de lo criminal convergían en

24. De la autoría de Pedro Irizarri, las instrucciones defienden el trabajo libre como alternativa para Puerto Rico. La recomendación no es sólo basada en criterios económicos sino en la paranoia que los sucesos de Saint-Domingue han generado en los criollos. Ver Cayetano Coll y Toste, Boletín Histórico de Puerto Rico, 14 vols. San Juan. Tipografía Cantero y Fernández, 1914. X:102 ss.
25. "Exposición que el Teniente General Conde de Torre-Pando hace a S.M. al dejar el mando político y militar de la Isla de Puerto Rico en 1837", Coll y Toste, BHPR, VI: 305.
26. En Puerto Rico no se ha estudiado a fondo la transición al trabajo libre. Para Cuba consultar, Rebecca Scott. La emancipación de los esclavos en Cuba: La transición al trabajo libre, 1860-1899. Fondo de Cultura Económica. México. 1989.
27. Para los temas de vigilancia y normalización en los albores de las sociedades modernas ver el ya clásico Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. México. Siglo XXI, 1988, de Michel Foucault.

una obsesiva redirección del cuerpo[28]. Sin embargo, la capacidad de reglamentación racial de la ciudad era limitada por varias razones: como ocurrió en Cuba y Brasil, también lugares tardíos de abolicionismo, el mestizaje y la criollización eran realidades contundentes antes de la disolución del esclavismo; por el otro, la segregación espacial era difícil en una ciudad cerrada por los cuatro costados[29].

Perdido casi todo el imperio ultramarino español desde comienzos del siglo XIX, San Juan fue uno de los pocos destinos americanos disponibles para soldados, burócratas, comerciantes y curas excedentes que le dieron a la ciudad una fisonomía peninsular en tensión con la caribeñización acentuada de los siglos anteriores y de la criollización emergente. La reespañolización operó como conjuro tanto frente al criollo sediciente como frente a la transición abolicionista. Me detengo en la propuesta decimonónica que dota a San Juan por primera vez de una arquitectura cívica. Si Santo Domingo es una ciudad de góticos y La Habana es una joya del barroco, la arquitectura de San Juan es un tributo al estilo neoclásico[30]. Si en otros países el discurso de control que caracteriza a este estilo convive con idearios republicanos, en San Juan reitera el orden colonial. El

28. Foucault apunta hacia el surgimiento de una cultura de la vigilancia y del castigo que pretende trasladarse del cuerpo al alma como señal de la humanización de las sociedades modernas. ¿Pero en realidad desaparece el cuerpo en estas nuevas disposiciones? Para Foucault, será siempre del cuerpo de lo que se trate: ...el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan en él como sobre una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con una relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción... El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Foucault, Vigilar y castigar, 32-33.
29. MAYO SANTANA, Raúl; Negrón Portillo, Mariano; MAYO LÓPEZ, Manuel. Cadenas de esclavitud y de solidaridad. Esclavos y libertos en San Juan, siglo XIX. San Juan. Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
30. CASTRO, María de los Angeles. Arquitectura de San Juan de Puerto Rico siglo XIX. San Juan. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1980.

neoclásico severo y autoritario sentó sus reales en una ciudad ordenada a su vez por los Bandos de Policía y Buen Gobierno, que simultáneamente prevenían del separatismo y se encargaban de contener a los sectores populares que se multiplicaban en el perímetro urbano. Con los bandos, las autoridades municipales extremaron así sus intervenciones en la vida privada de los sanjuaneros. Juegos como los gallos, los bailes, el lavado de ropa, las fiestas patronales y otras actividades de la vida cotidiana serían reglamentadas o prohibidas. Sin embargo, esta ocupación burocrática de la ciudad no ahogó una vida comunitaria que se desarrolló a contrapelo de las reglamentaciones. Hay una crónica urbana bulliciosa de zaguanes, patios de vecindad y cotidianidad que corre por la capital y se extiende por los barrios extramuros al que muchos tildaban de peligrosos y sedes de todo tipo de contagio y rebeldía. No es coincidencia que muchas de las prohibiciones tuvieran como objetivo a las mujeres lavanderas avecindadas en el barrio extramuros de Puerta de Tierra.

La criollización de los miedos

Junto a la ciudad de los *mojados* (de los españoles que cruzaban el océano) se constituye en el siglo XIX una ciudad de los *secos*. Es el San Juan criollo que al promediar el siglo se afirma oblicuamente como una ciudad virtual de las letras, de la expresión plástica, de los primeros partidos políticos y de instituciones cívicas. En ese "parto de la inteligencia" apelando a la frase feliz de Ángel Rama cuando habla de la ciudad letrada[31], se desplegará el afán criollo de modernidad y su voluntad de arrancar los goznes de la colonia cerrada. Entre bandos policíacos y órdenes de destierro malviven nuestros primeros periódicos, se hilvanan poemas, se escriben memorias y tratados de investigación agrícola y obras teatrales que cuelan, con ropajes y telones pintados de exotismo, narrativas de apertura y modernidad. Pero la ciudad criolla también será un espacio de resemantización de antiguos miedos como de aparición de unos nuevos así como de las estrategias para conjurarlos. Ante la hete-

31. RAMA, Ángel. La ciudad letrada. Hanover, N.H. Ediciones del Norte, 1984.

rogeneidad democratizante, masificadora y desafiante que generarán los procesos de abolición, urbanización, modernización institucional y apertura de la franquicia política, los intelectuales criollos se afiliarán a una representación que se traducirá en políticas culturales de orden. Son ellos los que definirán y prescribirán los discursos pacificadores del mestizaje y de la modernidad disciplinante[32].

Frente a los terrores anunciados por los opositores de la abolición inmediata, los criollos liberales preconizaron un futuro pacífico de integración de los libertos a la sociedad en el que la "población libre de color" fungiría como amortiguador y facilitador en la transición. La propuesta no renunciaba, sin embargo, a un imaginario de jerarquías suaves que ordenaría a la sociedad post-abolicionista. El "término de las esperanzas" para los antiguos esclavos no sería el desenvolvimiento de la población blanca sino aquel de la población libre de color; el estado inmediato de su redención sería el de esa clase "honrada y laboriosa", clase intermedia sobre la cual futuros discursos de lo puertorriqueño tenderían significativas miradas que irían desde la condescendencia hasta la suspicacia[33]. En la estación que hemos titulado *Ciudadanos* en la exhibición, el retrato del negro tabaquero Rafael Cordero, que impartía clases gratuitas a niños blancos y de color, a ricos y a pobres, hecho por el más importante de nuestros pintores decimonónicos, Francisco Oller, resume mucho del discurso domesticador y filantrópico del mestizaje. También otra importante pintura del mismo Oller, *El Velorio*, nos da una rica clave del miedo al desorden, la indeterminación y la enfermedad que organiza el otro importante discurso de la intelectualidad criolla[34].

---

32. ÁLVAREZ CURBELO, Silvia. Un país del porvenir: el afán de modernidad en Puerto Rico Siglo XIX. San Juan. Ediciones Callejón, 2001.
33. Posiblemente sean dos de los más importantes textos de la generación de los treinta en el siglo XX los que ejemplifiquen mejor esa compleja mirada sobre la hibridez racial. Se trata de Insularismo, 1934, de Antonio S. Pedrerira y El prejuicio racial en Puerto Rico de Tomás Blanco. 1938.
34. Dispositivo clave en la exhibición es la inclusión de una instalación de Rafael Trelles titulada: Nueva visita al Velorio. En la que el artista rinde a la vez un homenaje y pone al día a la pintura decimonónica.

Ya en *Las clases jornaleras*, Salvador Brau, uno de los más influyentes intelectuales criollos, había reparado en los espacios citadinos de desorden y ruido. Marcados por la confusión y el capricho, estos espacios se presentaban como el reverso de una buena conducta cívica donde los roles sociales y sexuales debían quedar perfectamente delineados. Lo que en un momento dado podría calificarse como una transitoria "válvula de escape" para desinflar los estallidos de violencia, se tornaba un "maridaje monstruoso" de lo religioso y lo profano; en la amenaza siempre acechante de la turbamulta. Al describir las fiestas populares dedicadas a los santos patronos, Brau recurre a imágenes que delatan sus mayores terrores; el terror a la indiferenciación, al contagio, al ruido, a lo fortuito. Configura entonces una serie de oposiciones a través de la cual se sanciona una particular legitimidad: el adentro, la familia, la religión, el tañir de las campanas de la iglesia, el trabajo, los lugares, prácticas e identidades cívicas frente a la calle, la muchedumbre, los chillidos de los ruleteros, la estridencia de las bacanales, el baile, los lugares, prácticas e identidades de hibridez. Pero la incontinencia de la plebe no logra atajarse.

Su temida voluntad se desató una noche de 1894[35]. Cientos de sanjuaneros se lanzaron a la calle protestando por los altos precios en las subsistencias populares y la incertidumbre monetaria. En el camino, rompieron gran parte de los recién inaugurados faroles de electricidad. La imagen poderosa de la turba frenética perturbó hasta aquellos que habían denunciado en los foros públicos y en la prensa los atropellos gubernamentales y la impunidad de los monopolistas españoles. Los liberales criollos se asustaron ante el sonido del cristal roto. Apenas el año anterior, el Estado había organizado con gran pompa la conmemoración del Cuarto Centenario del Descubrimiento de Puerto Rico. En la Exposición Insular se había plasmado la idea de una culminación hispano-criolla y de un proyecto civilizador que conduciría a Puerto Rico a la ansiada modernidad. Como uno de los hitos en la serie de festejos se inauguró

35. ÁLVAREZ CURBELO, Silvia. El motín de los faroles y otras luminosas protestas: disturbios populares en Puerto Rico, 1894. Historia y sociedad, año II. 1989. Págs. 120-146.

el alumbrado eléctrico. Fue prendido en el momento de la visita a la Isla de la Infanta Eulalia de España, acto culminante de la efemérides. Ahora, un año después, el crac de los faroles apedreados jamaqueaba la reverencia fetichista en el progreso desde la economía moral de una multitud sanjuanera[36].

Apuntalada por los discursos pacificadores del mestizaje y de la modernidad disciplinante, la intelectualidad criolla intentó conjurar los miedos heredados y los miedos noveles. A pesar de que las voces más pesimistas insistían en una nueva figura —la de un Puerto Rico enfermo— para describir la desestabilidades de fin de centuria[37], el siglo XX aspectaba bien para la ciudad criolla. En 1897, España le concedió a la isla la ansiada autonomía a la vez que accedió a que se derribara gran parte de las murallas centenarias que ceñían a San Juan. Al cabo del siglo, su desplome parecía el triunfo de la ciudad real e híbrida frente a la ciudad artificial y monolítica de los cepos y murallones. Aunque más bien se trataba de un adiós provisional a los espacios cerrados, tanto materiales como simbólicos, de la ciudad hasta que nuevos cierres se erigieran para atajar a nuevos miedos y a nuevos excluidos.

Modernos

El 12 de mayo de 1898 barcos de guerra norteamericanos abrieron fuego durante tres horas contra San Juan[38]. La Guerra Hispanoamericana que había estallado un mes antes se trasladaba a lo que se conocería como el objetivo número 2, siendo Cuba, el indiscutible número 1. Uno de los cañonazos vapuleó al Cuartel de Infantería de Ballajá; otro atinó en el frontón de la Iglesia San José en el Viejo San Juan. También dañó la casa de una doña Rosa Vasallo que ni corta ni perezosa demandó del

36. THOMPSON, E.P. La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. En: Tradición, revuelta y consciencia de clase. Barcelona. Crítica. 1984.
37. Es el caso de Manuel Zeno Gandía, el novelista naturalista puertorriqueño que denomina a su ciclo de novelas (1894-1922) Crónicas de un mundo enfermo.
38. El mejor recuento de la guerra sigue siendo el de Ángel Rivero, Crónica de la Guerra Hispanoamericana en Puerto Rico, edición original 1921. San Juan. Editorial Edil, 1971.

municipio el costo de las reparaciones. El lente del fotógrafo registra el hoyo negro en el templo antiguo y los destrozos en el cuartel monumental. Pasarían más de dos meses hasta que ocurriera la invasión a Puerto Rico y cinco hasta que las tropas de Estados Unidos entraran en la ciudad de San Juan pero una mezcla extraña de perplejidad, terror y esperanza se asentó desde entonces entre sus habitantes.

El terror más persistente tenía que ver con un barco de tres chimeneas que parecía tener el don de la ubicuidad[39]. A una misma hora podía otearse surcando la costa capitalina, en el sureño Cabo Rojo y en el oriental Fajardo; algunos veían su tripulación; otros aseguraban que nadie lo navegaba. No es difícil ver en el barco de las tres chimeneas el signo precoz de los decisivos tiempos por venir y una metáfora de nuestra relación ahora ya centenaria con Estados Unidos: la imponente fuerza militar, la presencia que es a la vez inaccesible, el dominio tecnológico a la par extraño y admirable. Lo que Rossana Reguillo ha denominado, para mortificación de algunos críticos puertorriqueños, "lo federal"[40], una forma camaleónica de estado, instancia tope de nuestros miedos y seducciones contemporáneos, se constituía desde el escenario ancestral de nuestros terrores y esperanzas: el mar.

Para octubre de 1898, las últimas tropas abandonaron la ciudad dando fin a 400 años de dominio español. Las familias "bien" que habían huido desde el día del bombardeo regresaron dispuestas a negociar y las mayorías, que habían sufrido los rigores del bloqueo, se aprestaron a recibir con entusiasmo al nuevo régimen y apostar al futuro. No vino mal que se tratara de un entresiglos. El cambio de centuria, como todo tiempo nuevo, renovó las valijas de utopías[41]. La aspiración de ser *modernos*,

39. ÁLVAREZ CURBELO, Silvia. La batalla de los signos: 1898 y la vida cotidiana. Diálogo. mayo de 1997.
40. REGUILLO CRUZ, Rossana. Alteridades radicales: el miedo y la configuración de escenarios excluyentes en América Latina. Ponencia presentada en el foro Escenarios Crueles: estéticas y signos del trance y la violencia en Puerto Rico y Colombia, Universidad de Puerto Rico. 3-5 de abril de 2001.
41. ÁLVAREZ CURBELO, Silvia. Entresiglos, Puerto Rico 1890-1910. San Juan. Banco Popular de Puerto Rico, 1999.

vectorizada por la cultura de masas norteamericana, organizó muchas de las modificaciones físicas y de comportamiento de la ciudad en la primera mitad del siglo XX. Con la radio, el cine, la aviación y el automóvil, San Juan y sus habitantes parcelaron nuevos horizontes y experimentaron trastornos significativos en sus percepciones de espacio, tiempo, clases y género. No se produjeron las resistencias asociadas a nuevas tecnologías que se dieron en otras sociedades. Más bien, los miedos se cuajaron en torno a la ampliación de la *polis*, es decir, a la apertura por vía de la ley o de la conquista en la calle de la franquicia cívica. Los trabajadores ganarían derechos de asociación y voto; las mujeres, aunque sin todavía alcanzar los derechos estatutarios, se abrirían paso en el mundo del trabajo, la educación y la política. Ambos sectores urbanos mostrarían la mayor impaciencia por sacudirse del mundo androcéntrico y patriarcal y desafiarían convenciones en el vestir, las relaciones sexuales y los comportamientos públicos[42].

En el puerto, en las tabacaleras, en las tipografías, el incipiente movimiento obrero, perseguido con saña por los españoles, esperaba el momento de salir a la calle. Si en el derrumbe de las murallas que habían ceñido a San Juan por siglos, se había afirmado una versión de libertad urbana, la invasión parecía proponer el derribo de otros muros sociales. En los primeros años del nuevo régimen, brotes de protesta popular de tono anarquista se desplazaron por la ciudad en lo que se conoce como el momento de las *turbas*. Sometido, mucho del descontento se canalizó a través de las ya permitidas uniones obreras y del Partido Socialista cuyo emblema era un hacho de fuego. La apropiación de las calles por las marchas de trabajadores y su participación en los procesos electorales supuso un desafío para la modernidad disciplinante que había elucubrado la ciudad criolla. Pero mayor desafío lo constituyó el excedente popular que no pudo ser domesticado por las organizaciones políticas. Cuando

42. En Luisa Capetillo, anarquista y feminista que usaba pantalones a la altura de 1910, se aunarían ambos desafíos. Véase: RAMOS, Julio. Amor y anarquía. Los escritos de Luisa Capetillo. San Juan. Ediciones Huracán, 1992.

en Estados Unidos se propuso en 1919 la enmienda constitucional para prohibir la producción y expendio de alcohol, fueron las organizaciones obreras las que lograron que Puerto Rico fuera el primer territorio bajo jurisdicción norteamericana que convirtiera la prohibición en ley[43]. Sin embargo, en los barrios calientes de la capital, muchos de ellos localizados ahora en los manglares interiores de la ciudad, el licor clandestino se convirtió en la principal industria de supervivencia. Cuando las sombras de la noche caían sobre San Juan, se prendían los fuegos de los alambiques licoreros en El Fanguito, el arrabal creciente que se instala en su centro[44]. Los registros de confinados comprueban los patrones de criminalización de los sujetos arrabaleros, pobres y no blancos siendo la mayoría de los condenados por todo tipo de delitos de raza negra, subempleados o *chiriperos*, es decir, empleados en lo que apareciera[45].

Los migrantes recién llegados del campo alimentaron la dramática expansión y densificación de la ciudad que vio nacer nuevos barrios de racialización mezclada y peligrosa y de sociologías combinadas de campo-ciudad. El jíbaro proveniente de los campos proponía una complejización adicional. Su existencia corporizaba el miedo a la enfermedad y el rechazo al enfermo que se había agitado desde las últimas décadas del siglo XIX, pero que recobraba bríos con las campañas higiénicas promovidas por los norteamericanos. Ciertamente, en la mente de las autoridades políticas, educativas y médicas latía el miedo a los contagios. La higiene se tornó obsesiva en una ambiente de altas tasas de mortalidad y donde enfermedades como la viruela y la peste bubónica estaban siempre al acecho. La llegada de los norteamericanos y del "sol-

43. URRUTIA, Mayra Rosario; BARCELÓ MILLER, María de Fátima. Temperancia y sufragismo en el Puerto Rico del siglo XX. San Juan. Centro de Investigaciones Académicas USC. 1990.

44. Teniendo como escenario a este barrio de aguas estancadas y existencia "a salto de mata", el escritor puertorriqueño José Luis González escribe en 1954 su cuento más famoso: En el fondo del caño hay un negrito.

45. El mejor estudio sobre el discurso del confinamiento en Puerto Rico es el libro de Fernando Picó, El día menos pensado. Historia de los presidiarios en Puerto Rico, 1793-1993. San Juan. Ediciones Huracán, 1994.

dado de la ciencia", el Dr. Bailey K. Ashford reforzaron con mayores auxilios organizativos y financieros lo que habían iniciado los higienistas y facultativos criollos y españoles en las últimas décadas del siglo XIX[46]. Sin embargo, las vacunaciones masivas, la instalación de hospitales de campaña para atender las enfermedades de la pobreza campesina como la unicinariasis y la bilharzia y las políticas de salud pública del nuevo régimen fortalecieron la identidad negativa del sujeto campesino, incapaz del progreso y movilizado por la superstición y la ignorancia[47].

Ivette Rodríguez Santana ve en el discurso sobre la higiene que se organiza en Puerto Rico en el pasado cambio de siglo una operación híbrida en la que la mujer emerge simultáneamente como la fuente de los problemas sociales y su correctivo:

> El discurso sobre la salud y la higiene que emerge en Puerto Rico a finales del siglo XIX y principios del XX propone a las "mujeres" como un nuevo tipo de categoría sociológica. A la vez produce y hace circular nuevas nociones de "ser mujer" y maneras de comportarse para la colectividad de "mujeres"... en San Juan entre 1880 y 1929 la higiene representa a "las mujeres" como un foco de infección pero también como la prescripción a los temores y peligros sanitarios y políticos, en fin, sociales...[48]

Esta doble feminización[49] había sido planteada ya por Salvador Brau. La mujer era un foco de "infección" social que resistía al pro-

46. ASHFORD, Bailey K. Un soldado de la ciencia. San Juan. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998.

47. Sin embargo, es en el campesino pálido de la montaña no en el negro costero que las casas intelectuales encuentran el referente privilegiado de la nacionalidad puertorriqueña a medida que transcurre el siglo. El populismo triunfante desde 1940 contribuye a esta identificación al convertirlo en interlocutor de su propuesta política.

48. RODRÍGUEZ SANTANA, Ivette. Las mujeres y la higiene: la construcción de 'lo social' en San Juan, 1880-1929. En: Historia y género. Vidas y relatos de mujeres en el Caribe, Mario R. Cancel, compilador. San Juan. Asociación Puertoriqueña de Historiadores, Editorial Postdata, 1997. Pág. 81.

49. Ivette Rodríguez define la feminización como un dispositivo de control y disciplina así como de división del trabajo, siguiendo las propuestas de Denise Reily en su libro ¿Am I that Name? Feminism and the Category of "Women" in History (Minneapolis: University of Minnessota Press, 1990.

greso, pero también era el correctivo para que no dominaran las temidas pasiones:

> ...en tanto que, como hasta aquí, la mujer pobre de nuestros campos siga entregada, casi exclusivamente, a sus naturales instintos, sin una noción clara de sus derechos, confundiendo los sanos principios del cristianismo con una superstición vecina a la idolatría, en un aislamiento embrutecedor, sin estímulo, sin ambición, y sin verdadera influencia sobre el hombre, que está llamada a dulcificar, a contener y a dirigir; el concubinato, tan decantado y tan execrado en Puerto Rico, no habrá sufrido golpe demoledor en sus seculares cimientos[50].

Pero la pasividad del cuerpo femenino no variaba si se mudaba a la ciudad. Allí la campesina excitaba su vanidad y presa del deslumbramiento, descendería inevitablemente a la corrupción y a la prostitución. El ciclo de morbilidad social sólo podía romperse mediante la educación que no buscaría hacerlas sabias sino rescatarlas de la irracionalidad. Durante la primera mitad del siglo XX muchos problemas de orden público eran achacados a mujeres "alborotosas" que no cumplían con el creciente número de reglamentaciones sobre cómo vivir en la ciudad. Señalada por las miradas "decentes", la prostituta también es objeto de reglamentaciones y vigilancia por las autoridades. Su cuerpo es visitado no sólo por una clientela sino también por funcionarios y médicos que intentan mantener a raya la potencialidad patológica de ese "mal necesario". Igual operativo de contención se lleva a cabo con las lavanderas, denunciadas y perseguidas por infraccionar los códigos de agua, hacinamiento y disposición de desperdicios[51].

---

50. Salvador Brau. Las clases jornaleras. En: Disquisiciones sociológicas. San Juan. Ediciones del Instituto de Literatura, Universidad de Puerto Rico, 1956. Pág. 147.
51. MERINO FALÚ, Aixa. El Gremio de Lavanderas de Puerta de Tierra. En: Gaztambide Géigel, Antonio; ÁLVAREZ CURBELO, Silvia. (eds.). Historias vivas: historiografía puertorriqueña contemporánea. San Juan. Asociación Puertorriqueña de Historiadores, Postdata, 1996. Págs. 74-79.

No Trespassing

Bajo una nueva administración colonial, se da paso en la ciudad a relevos, ajustes y muchos abandonos y sumisiones. Curiosamente, hacen su retorno viejos procesos aunque ahora resignificados: San Juan se remilitariza bajo el signo de una potencia militar pujante y con ambiciones mundiales. La conversión de San Juan en una gigantesca base naval justificará una intensa expropiación de espacios urbanos. Si en 1897, la ciudad se había abierto, ahora volvía a achicarse. Los antiguos fuertes españoles, tierras aledañas en el casco de la capital y franjas extensas a lo largo de la costa se convierten en terrenos militares norteamericanos con el amenazante rótulo *No Trespassing* impidiendo el acceso de los nativos. Durante la primera mitad del siglo, las arribadas constantes de marinos norteamericanos al puerto de San Juan convirtieron a numerosas calles de la isleta en recinto extraterritorial con lupanares, bares y mercados de favores; incluso viejas edificaciones sirvieron como locales para el desahogo marino. La vetusta fortificación del Castillo del Morro se convirtió en tropical campo de golf para los oficiales mientras quedaba vedada para los puertorriqueños.

Con la intervención norteamericana en las dos guerras mundiales, la absorción de tierras sanjuaneras y la instalación de facilidades militares se intensificó y con ello la percepción de la fragilidad del país y su dependencia en el poderío militar de Estados Unidos[52]. Campamentos permanentes, ejercicios bélicos y desfiles se convirtieron en cotidianidad para una ciudad ya extendida en ensanches y barrios fuera de las murallas. Una renovada mentalidad de asedio se abatió sobre la ciudad en los años de la Segunda Guerra Mundial cuando se creía inminente un ataque de submarinos nazi. Con la Guerra Fría y la lucha anticomunista se acentuó la especie de San Juan como una frontera estratégica y de contención. Este desarrollo resulta iluminador a la hora de entender la supervivencia

52. RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge. El aparato militar en Puerto Rico. En: Política militar y dominación: Puerto Rico en el contexto latinoamericano. San Juan. Ediciones Huracán, 1988. Págs. 145-179.

discursiva del miedo a ciertas "caribeñizaciones" a lo largo del siglo XX. El miedo a las revoluciones que asociábamos a las "repúblicas" (como si Estados Unidos no fuese una) latinoamericanas se trasladó a partir de 1959 a Cuba. Frente a un Caribe a punto de caer por completo en manos del comunismo internacional, San Juan emergía como una "vitrina de democracia"[53].

En las últimas décadas del siglo, el miedo al atraso y la negritud de las "islas" (como si Puerto Rico no fuese una) se ha depositado en una xenofobia sutil pero evidente hacia el dominicano yolero o hacia el haitiano que vende artesanías en el Viejo San Juan. Por supuesto que no hay *pogroms,* pero en el trato al dominicano se reproducen los eufemismos y paternalismos con los que otrora manejamos la transición abolicionista en el siglo XIX: "Es dominicano pero buena gente"[54]. Advertimos un tanto apocalípticamente que hoy son los dominicanos los que acaparan los puestos de venta en los mercados públicos y que los plátanos, batatas y yautías de nuestra mesa son "dominicanos"; que los dominicanos con franquicia votan mayoritariamente por el partido anexionista y que la criminalidad y el narcotráfico son mayores desde que están llegando en hordas por el Canal de la Mona. Eso sí, juramos que los conjuntos merengueros nuestros tocan mejor que los de la isla vecina. Muchos se sentirían más aliviados si nuestra relación con los dominicanos se circunscribiera a las vacaciones de puertorriqueños de clase media apretada en los resorts "todo incluido" de Bávaro Beach y Punta Cana o a bailar con la música de Juan Luis Guerra.

Un viejo miedo, los huracanes, ha visitado a San Juan en el siglo XX, cinco huracanes mayores y una serie de tormentas menores. El primero de aquéllos abatió al país de manera inmisericorde apenas un año después de la invasión norteamericana. Sirvió para que la recién establecida

53. RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge. El desarrollo de la política militar de los Estados Unidos hacia América Latina: 1938-1979. En: Política militar y dominación. Págs. 21-95.

54. DUANY, Jorge; HERNÁNDEZ ANGUERIA, Luisa; REY, César. El Barrio Gandul: Economía subterránea y migración indocumentada en Puerto Rico. San Juan. Ediciones Nueva Sociedad, 1995.

administración norteamericana estrenara un rostro y un tesoro humanitarios que reaparece cada vez que hay un desastre de esa magnitud pero también para que la Iglesia dominada aún por los españoles reclamara que el huracán era un castigo divino por nuestra infidelidad[55]. Luego de dos huracanes devastadores en 1928 y 1932, la calma tropical se desplegó sobre el país. Las nuevas generaciones crecieron sin conocer las furias caribeñas excepto como notas en los libros de historia o cuentos de la abuela. Pero en 1989 y 1998, Hugo y Georges nos recordaron que aún estábamos en el Caribe. Los destrozos fueron significativos sobre todo en la zona de la infraestructura. Más aún, reavivó miedos soterrados ahora avistados en alta definición por los satélites del tiempo. Aunque el miedo al huracán que nos acompañó por siglos es más en estos días el coraje ante el huracán que perturba nuestra cotidianidad, que se lleva la electricidad y la televisión por cable y que nos obliga a entrar en las compras "huracanadas" de materiales, despensas y artefactos que ya forman una verdadera industria que solventa a muchos en los tres meses de alerta.

Metropolitanos

Félix Jiménez en un texto reciente apunta que las ciudades decimonónicas fueron escenarios del miedo a lo desconocido porque fueron lugares de una a la vez inusitada, maravillosa y espantosa expansión del progreso. En contraste, el San Juan metropolitano, desbordado hasta cubrir la mitad de la costa norte de la isla entera, "nos devuelve el miedo, pero otra clase de miedo, a lo conocido, a la falta de cambio..."[56]. No es ni más ni menos miedosa que tantas otras pero San Juan es una ciudad impaciente, con graves déficits de habla amable, con incrementos significativos de violencia verbal y gestual. Hay mucho coraje en la ciudad, mucho

55. PERPIÑÁ Y PIBERNAT, Juan. Circular del M.I. Sr. Dr. D. Juan Perpiñá y Pibernat sobre El Ciclón del glorioso San Ciriaco y Compañeros Mártires habido en Puerto Rico el día 8 de agosto de 1899. San Juan. A. Lynn & hijosde Pérez Moris, 1899.
56. JIMÉNEZ, Félix. El desgaste de la mirada. El Nuevo Día. 24 de junio de 2001.

desencantamiento. Y es el coraje, a mi juicio, la metamorfosis central que ha sufrido la mayor parte de nuestros miedos.

La exhibición llega a uno de sus finales. Una pantalla plana percola imágenes a velocidad. Son los rostros de la ciudad en sus últimas décadas. Es el San Juan que en menos de cincuenta años ha pasado del desarrollismo industrial al postdesarrollismo; del estado bienestar populista a las privatizaciones y alaridos neoliberales, pero que revierte al estado bienestar a la menor desaceleración de la economía norteamericana. Museificado el centro tradicional del Viejo San Juan; abandonado Santurce como centro de la prosperidad desarrollista y debatiéndose entre ser *inner-city* o yupificarse, la ciudad, descentrada, busca con afán su eje. Lo encuentra para muchos en el centro comercial de mayor rentabilidad en América Latina. Se llama Plaza las Américas. Los desarrolladores del *mall*, en un inicio dueños de terrenos ganaderos y pasteurizadoras de leche, madrugaron al creciente déficit comunitario y el adelgazamiento de los espacios públicos en la modernidad tardía en la oferta de sustitutos a lo que Ernesto Laclau ha llamado "la imposibilidad de lo social"[57]. *Plaza* y los *malls* satélites han reorganizado la geografía de la San Juan, su goces y sus miedos[58].

Todo parece quedar metaforizado por el *mall*. La ciudad se ajusta al rol tardomoderno de un centro de consumo dejando atrás sus identidades tradicionales como centro religioso, político, cívico e industrial. Junto al narcotráfico y las tarjetas de crédito los *malls* protagonizan una explosión en los niveles de consumo de los puertorriqueños que altera no sólo la estructura y los comportamientos económicos sino la identidad y los dolores de los capitalinos[59]. En un ambiente controlado e inducido a través de la "canalización de los deseos", el *mall* ha asumido muchas de las fun-

57. LACLAU, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 1993.

58. ÁLVAREZ CURBELO, Silvia. El centro de todo: arquitectura, consumo, ciudad. En Enrique Vivoni. (ed.), San Juan siempre nuevo: Arquitectura y modernización. San Juan. Comisión 2000.

59. La deuda de los consumidores en Puerto Rico para 1998 ascendió a $16 billones aproximadamente. La cifra aparece en Odalys Rivera. Los centros comerciales: la nueva comerciali-

ciones otrora privativas de la ciudad como la seguridad y el esparcimiento, una oferta de ocio, comodidad y control suave en medio del difuso entremilenios. En el *twilight zone* del *mall*, lo privado aparece disfrazado como un lugar público sin sus riesgos pero tampoco con sus compromisos o posibilidades democráticas. El control es ejercido en aras de la seguridad, la costo-eficiencia y el rendimiento tecnológico aunque sea abonando al "avance de la insignificancia" y de la trivialización del espacio público.

Fragmentada, dispersa y descontrolada de manera creciente, la ciudad metropolitana se ve relevada de muchas de sus funciones por entidades privadas que aducen eficiencia y *accountability*. Rob Shields habla de una cultura cívica (no, no es una herejía) del consumo que se despliega en el *mall* como una alternativa a una orden social presuntamente racional pero insuficiente[60]. En el exterior, el mundo con sus complicadas negociaciones, rutinas y cacofonías. Tras una fachada inconspicua aparte de su masividad, se accede al interior seguro del *mall* con resonancias geológicas, edénicas, ginecológicas o nucleares (se puede escoger el imaginario). Cualquiera de ellos descansa en el mismo principio: hay un encapsulamiento, un escape, *es otro nivel*.

Pero sobre todo, el *mall* conjura lo que, a mi juicio, son los sentimientos colectivos más generalizados en nuestra ciudad: la ira, el coraje, la impaciencia. No es el miedo o los miedos lo que en primera instancia nos azotan y condicionan las formas de vivir en la ciudad sino un *malaise*, un malestar sin nombre que nos ha vuelto una ciudad de microviolencias múltiples, de desestimación del próximo y el lejano y que nos impulsa a refugiarnos en cualquier actividad o lugar que nos saque del manejo de la ciudad. La ciudad se nos fue de las manos y ahora le tenemos "cosa", nos molesta. El *mall* que nos clausura, que levanta muros de deseo, nos protege de la ciudad.

---

zación del suelo boricua. Diálogo, mayo de 1999. En el artículo, Mary Axtmann llama la atención hacia la yuxtaposición del vertedero municipal y Plaza Las Américas como metáfora de la imbricación entre el superconsumo y la basura.

60. SHIELDS, Rob. Spaces for the Subject of Consumption. En: Rob Shields, Lifestyle Shopping. Pág. 17.

Empezamos las clases medias por poner rejas a nuestras casas de urbanización, emblemas del desarrollismo. Luego le echamos cemento a los jardines y nos cerramos a la calle en norteamericanizados *family rooms*, electrificamos los portones para guardar los automóviles y privatizamos nuestras vidas para no exponerlas a la ciudad. Le dimos la espalda. Aunque los puntos del narcotráfico, los sidosos en los cruces de tráfico, los carjackings y los asaltos en gasolineras o playas son parte de su puesta en escena, no es el miedo el que organiza la ciudad metropolitana. Por supuesto que invocamos la criminalidad y el narcotráfico para legitimar la desciudadanización. Y por ello hemos erigido nuevas murallas en la forma de urbanizaciones de acceso controlado y nuevas puertas de San Juan en las estaciones de peaje que ahora reciben a diario a miles de exiliados de la ciudad. Sólo que, a diferencia de los siglos pasados, no hay piratas al acecho, nosotros mismos nos hemos expulsado de la ciudad. Hemos permitido que San Juan se haya convertido en un gigantesco *billboard*, sin aceras porque la especie peatón es un anacronismo, cruzada por carreteras que desembocan en megatiendas o en expendios de comida chatarra. No es el miedo, es la deserción la que reina en la ciudad[61].

Pero la ciudad está ahí, en espera de que la vuelvan a habitar. Lejos de espantar, el relato de sus miedos en el museo puede contribuir al fin de la ciudad murada, dondequiera se encuentren sus muros, al "ampliar la experiencia del tiempo en un espacio abierto a la memoria y la iluminación instantánea"[62]. Una nueva eficacia del museo que, en la apuesta de Andreas Huyssen, surge como posible espacio de contestación y negociación cultural, de reflexión sobre la temporalidad, la identidad y la alteridad[63].

---

61. Los viernes en la tarde en muchos puntos de San Juan, en torno a una plaza de mercado, a una plaza de recreo o a un cafetín estratégico y antes de regresar a sus insuladas casas, las clases medias profesionales recuerdan la calle en la ciudad y simulan que la poseen porque en ella flirtean, radicalizan sus opiniones políticas, llevan a cabo diferentes operativos de nostalgia y se nativizan, comiendo fritangas y bebiendo la "fría".
62. SPERANZA, Graciela. La vanguardia de los museos. Suplemento Cultura y Nación, Clarín, 13 de agosto del 2000.
63. HUYSSEN, Andreas. Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia. Londres. Routledge, 1995.

Eco del miedo en Santafé de Bogotá e imaginarios de sus ciudadanos*

Soledad Niño Murcia
Antropóloga, investigadora, Magíster en Comunicación,
profesora de la Pontificia Universidad Javeriana.

Las ciudades, como los sueños,
están construidas de deseos y de miedos,
aunque el hilo de su discurso sea secreto,
sus reglas absurdas, sus perspectivas engañosas.
Italo Calvino

La presente es una síntesis de la investigación realizada en el Instituto Colombiano de Antropología, durante los años 1997 y 1998 con la intención de reflexionar acerca de las dimensiones y las repercusiones que a nivel social y de uso de la ciudad tiene el que sus habitantes la perciban y la vivan bajo un sentimiento de miedo.

Durante la primera alcaldía de Antanas Mockus, se creó en Bogotá el Observatorio de Culturas Urbanas, como un espacio adscrito al Instituto Distrital de Cultura y Turismo para apoyar la realización de investigaciones sobre temas de interés para la ciudad, de manera que permitan

* La presente investigación fue realizada en el Instituto Colombiano de Antropología junto con los investigadores Nelson Lugo, César Rozo y Leonardo Vega.

un seguimiento periódico y sistematizado relacionado con comportamientos y actitudes de los ciudadanos, para facilitar a la administración diseñar políticas basadas en los resultados de estos estudios, buscando el mejoramiento de la calidad de vida del habitante de la ciudad.

Propiciando la presentación de propuestas y apoyando económicamente algunas de ellas, esta alcaldía persiguió conocer más de cerca el sentir del ciudadano y la complejidad de la ciudad, así como se observa y se controla a un enfermo para seguir atentamente su evolución, se propuso "tomarle el pulso a la ciudad" para detectar sus cambios, sus dinámicas y en general el estado de su problemática actual.

El Instituto Colombiano de Antropología presentó una propuesta de investigación con el objetivo general de determinar cómo influyen las variables y con qué intensidad intervienen en la conformación de imaginarios relacionados con el miedo, de tal forma que incidan en el uso del espacio de la ciudad. Se propusieron también otros objetivos más específicos tales como establecer cuáles son los sectores geográficos y sociales que generan miedo, cuáles son las percepciones de sus habitantes mirando el "adentro" y el "afuera" de determinados espacios de la ciudad, analizar el comportamiento de los diferentes sectores sociales en relación con estas percepciones, comprender el universo de los imaginarios como representaciones simbólicas que inducen a que los ciudadanos tengan determinados comportamientos, además de probar la viabilidad de las "etnografías rápidas" como método significativo para conocer problemáticas y relacionarlas con la gestión de la administración de la ciudad de Bogotá.

Partimos de la base de la existencia generalizada de una idea de Bogotá que se relaciona directamente con el miedo. Es común oír dentro y fuera de la ciudad, que Bogotá es una de las ciudades más miedosas, peligrosas y violentas del mundo y que Colombia ostenta el título de ser el país más violento del hemisferio occidental[1], por lo que este estudio

1. RESTREPO, Luis Carlos. Ponencia. Pasto, l996.

indagó cuál era la percepción de los habitantes de esta ciudad acerca de la primera afirmación y el resultado fue el siguiente:

Para el 73% Bogotá sí les produce miedo, aunque el 15% de esta proporción, especificó que no en toda la ciudad sino en algunas partes y a determinadas horas, en cambio para el 27% restante, la ciudad no les produce miedo y la reconocen más bien como un lugar lleno de posibilidades para el trabajo, el estudio y la búsqueda de mejores condiciones de vida.

Como resultado tenemos una ciudad en la que la mayoría de sus habitantes la reconoce como productora de miedo; es decir se vive con miedo, se cohabita con el miedo y esto tiene repercusiones en la forma de pensar, vivir y usar la ciudad y en los tipos de relación social establecidos por sus habitantes.

Estos son algunos de los comentarios que obtuvimos: "Esta ciudad es como la selva de ¡sálvese quien pueda!". "No sólo aquí en el barrio suceden cosas, sino en todos los barrios". "En otras ciudades uno puede llegar de noche, aquí no". "Aquí vivimos con el ceño fruncido, por la inseguridad y la desconfianza". "La inseguridad se percibe hasta en la puerta de la casa". "Desde hace tres años no volví a misa por el miedo y la inseguridad". "No hay ningún lugar seguro en esta ciudad". "Hay mucha violencia, inseguridad y robos que hacen del presidente para abajo". "Se vive con miedo por tanto indigente que hay en esta ciudad". "Tú llegas a esta ciudad y cambias de actitud y sales de ella y es como si te quitaran un hierro de encima". "Cuando uno sale a la calle no sabe si va a regresar, la inseguridad es ¡impresionante!".

Consideramos que esta imagen de ciudad productora de miedo, responde en parte a los hechos de violencia que se presentan, pero en gran medida responde al imaginario creado a partir del flujo de información, tanto de los medios de comunicación, como del rumor, el chisme, y la misma interacción que se establece con los grupos de socialización, mediante la recreación de sucesos y experiencias que a diario circulan por la ciudad, reforzando la idea de ciudad peligrosa, violenta y en general de ciudad que produce miedo.

Inmersos en una ciudad reconocida como productora de miedo, se identifican lugares y sujetos que lo producen, y que a la vez permiten al ciudadano establecer en contraposición, "ciertas seguridades", así como también se producen infinitas formas creativas para hacer posible la vida en la ciudad y hacer frente o evadir las situaciones de miedo. Es dentro de esta gran gama de posibilidades y ante todo de la forma como esos miedos repercuten en las actitudes y formas de relación con los demás y de éstos con la ciudad que habitan, que este estudio encontró su principal interés.

Se estableció una muestra de nueve localidades: Usaquén, Suba, Chapinero, Engativá, Santafé, Kennedy, Bosa, Rafael Uribe y Ciudad Bolívar; en donde se aplicaron 900 encuestas a profundidad y se realizaron talleres con las comunidades locales. A partir de un estudio antropológico y con la utilización de observación etnográfica, entrevistas, y recorridos por la ciudad a diferentes horas, pudimos acercarnos a los imaginarios y a las percepciones que sobre el miedo tienen los habitantes de esta ciudad. De tal manera se pudieron dibujar mapas mentales y entender cómo cada sector es mirado por sus habitantes (desde adentro) y confrontarlo con la mirada del resto de la ciudad (desde afuera). Se pudo obtener información sobre la ciudad que conocen y usan así como también de la ciudad que no conocen pero que imaginan.

Partimos del concepto elaborado por P. Manonni sobre miedo, quien logra sintetizarlo al afirmar: "En determinadas situaciones el hombre se ve enfrentado a estímulos o representaciones mentales que él siente como amenazas y es justamente ese reconocimiento de un peligro real o imaginario el que determina en el individuo un sentimiento de miedo" (Manonni, 1984). Jimeno y Roldán lo definen como "la percepción de un peligro interno o externo, real, supuesto o anticipado. Es la señal de alarma que predispone a la huida, a la defensa o al ataque". Emilio Mira y López lo reconoce como uno de los cuatro gigantes del alma. Se trata del gigante negro. "Es la emoción con que se acusan, en los niveles superiores del reino animal, los fenómenos de parálisis o detención del

curso vital que se observan hasta en los más sencillos seres vivos unicelulares, cuando se ven sometidos a bruscos o desproporcionados cambios en sus condiciones ambientales de existencia".

Pero a diferencia de lo planteado por muchos psicólogos, para quienes el miedo es un instinto con el que nace el ser humano y le genera protección, defensa y agresión, en este trabajo nos ubicamos dentro de la perspectiva cultural de Agnes Heller, pues nos interesa el miedo, no en su base biológica, sino en su componente cultural. En cualquier parte del mundo una persona puede sentir miedo o vergüenza, pero lo que los hace manifiesto varía en cada contexto social, y por esta razón, es importante conocer a qué o a quién se le tiene miedo, o con qué situaciones se relaciona el miedo, a partir de sucesos y experiencias mediatas o inmediatas.

Agnes Heller considera que el miedo es un afecto, que a diferencia de los impulsos, presenta características particulares, las cuales entresacamos para aplicar en este estudio pues las consideramos significativas y con repercusiones dentro de la dinámica del grupo social, estas son:

- **El miedo es enormemente expresivo**. Una persona con miedo modifica su expresión y su comportamiento, se puede leer en su cuerpo, es comunicativo pues constituye señales para el otro. En ocasiones el reconocer el miedo en el otro es aprovechado por el agresor.
- **El miedo es contagioso**. Una persona con miedo hacia algo o hacia alguien tiene influencia para transmitir sus miedos a otros, alimentando así un imaginario de miedo que se expresará en otros individuos, aunque estos no hayan tenido la experiencia directa, se trata más bien de una experiencia social.

En este aspecto juegan papel importante los medios masivos de comunicación, los rumores y las conversaciones informales entre las personas.

Algunas opiniones recogidas fueron: "Se oyen y se ven tantas cosas terribles en las noticias". "Esta ciudad es tan violenta como cualquiera, el problema es que la información que se presenta es lo que da miedo".

"Salgo poco, por las noticias que dan de tantas cosas que pasan". "Dicen que roban, atracan, matan... Es mejor no salir de casa".

- **El miedo es aprendido**. El miedo puede ser sentido por individuos de diferentes culturas, pero el motivo que lo activa es ante todo cultural. ¿A qué le tengo miedo? o ¿a quién le tengo miedo? difiere según la posición del individuo dentro del grupo social. El entorno suministra algunos elementos para interiorizar y definir el tipo de relaciones que se establecen con el mundo que nos rodea, en un proceso en que el hombre "aprende a sentir" y ese aprendizaje está dado culturalmente y tiene gran incidencia en el tipo de relación establecida entre los miembros del grupo.

Muchas veces los padres se encargan de advertir a sus hijos a qué lugares no deben ir y a quién le deben temer, se enseña a estar a la defensiva y se abona el terreno para una respuesta violenta.

- **El miedo puede disminuir con el hábito**. El miedo, la rabia y la curiosidad van disminuyendo con el hábito, a fuerza de presentarse reiteradamente. Sin embargo, consideramos que al estar el miedo relacionado directamente con la violencia, no es posible acostumbrarnos a la presencia de este fenómeno sino más bien no negarse la ciudad, proponernos a conocerla, a recorrerla y a usarla para familiarizarnos con ella, pues muchas veces el miedo aumenta con lo desconocido.

Ejes teóricos

La complejidad de elementos que intervienen e inciden en la conformación de los miedos y en sus repercusiones sociales y de uso del espacio, nos condujo a seleccionar cinco ejes temáticos, necesarios de explorar para tener un mejor acercamiento al tema de investigación. Estos son: miedo, imaginario, territorio, interacción y poder.

Desde la perspectiva de Durand, los *imaginarios* son definidos como el conjunto de imágenes que constituyen el capital pensado del ser humano. Se trata del gran denominador fundamental donde se sitúan to-

dos los procesos del pensamiento (Durand, l981:11); este capital pensado o repertorio de imágenes que porta todo individuo se ubica como elemento determinante en el establecimiento de las relaciones con otros individuos y con el espacio. Esta perspectiva, no sólo reivindica el imaginario de los intentos de la psicología clásica de presentarlo como reducción memorística, falseadora, ideal o errática de la realidad, sino que lo coloca en un lugar privilegiado, en cuanto resultado, mediación y construcción de realidad.

La creación del imaginario se da a partir de un proceso bilateral entre observador y observado, en la que el primero se basa en la forma exterior, pero la manera como interpreta y organiza lo mirado y como orienta su atención, influye a su vez en lo que ve. En esta relación observador-observado, los diferentes grupos sociales producen imágenes diversas de la misma realidad, ya que la ciudad es un espacio en permanente construcción, atravesado por mediaciones políticas, económicas y culturales, de manera que las relaciones con el espacio están determinadas por el lugar que ocupan los actores en la sociedad (Reguillo, 1991).

El actor urbano como sujeto históricamente "posicionado", está expuesto desde el lugar que ocupa en la estructura social a múltiples y variados discursos sobre la realidad que va introyectando en la forma de esquemas de percepción, valoración y acción (Lynch, 1976).

Downs y Stea (1973), hablan de la acción dinámica de elaboración de cartografía mental y afirman que es un proceso conformado por una serie de transformaciones psicológicas por las cuales el individuo adquiere, codifica, almacena, recuerda y procesa información acerca de la localización relativa y los atributos de los fenómenos de su ambiente espacial cotidiano.

Por esta razón, el habitante de la ciudad crea imágenes fragmentadas con diferentes significados, los cuales al reiterarse se incorporan a la cotidianidad y se revierten a la ciudad en la forma en que éste se relaciona con ella, formando *territorios* como espacios semantizados y negando o dando uso a los diferentes sectores.

El territorio es un espacio socializado y culturizado (García, 1976:33-35), afirmación que nos ofrece una perspectiva metodológica para poder parcelar y tratar aquellas formas espaciales con significaciones socioculturales, tales como la casa, las propiedades territoriales, los espacios de ubicación grupal propios o extraños y, de manera general, cualquier formalización o simbolismo que operando sobre una base espacial, actúe como elemento sociocultural en el seno de un grupo humano. Al tomar lo anterior en consideración se abren las puertas de las sensaciones, percepciones y representaciones en relación con el espacio urbano.

Es así, como los individuos ven la ciudad de diferente forma, a partir de su "posicionamiento" geográfico, social y cultural dentro del contexto urbano. La ciudad se construye a partir de una sumatoria de territorios, como espacios vividos, percibidos, sentidos, valorados e imaginados de formas diferentes por los sujetos que la habitan.

En este sentido, Augé establece una diferencia entre el concepto de "lugar antropológico" como el territorio cargado de historia y de señas de identidad, acumulada por generaciones a través de largos y lentos procesos y, el de "no lugar", espacio de interacción en que los individuos son liberados de toda carga de identidad, es el caso del comprador en el supermercado o el viajero en el aeropuerto. Tomando en cuenta tal distinción se hace esta propuesta de investigación que pretende analizar a través del miedo, cómo se da la relación entre lugares y no lugares en Bogotá y cómo los definen y viven sus pobladores.

El mencionado autor también se refiere a otros conceptos tales como, el "adentro" y el "afuera", el primero es el lugar de carácter privado donde los mensajes fluyen sin mayor problema, en oposición al "afuera", que es la esfera de lo público, en donde se recibe un trato ambiguo. En el caso de Bogotá el trato en la calle es diferencial y ambivalente. En la calle es necesario hacer un esfuerzo de comunicación con los demás y acatar ciertas reglas formales en el trato con extraños.

En esta conformación de territorios, en el espacio del afuera, se dan múltiples sistemas de *interacción* social. Esta perspectiva de la interacción,

según Geertz, es apropiada para acercarnos a las relaciones sociales urbanas al entrecruzar la relación sujeto-objeto, individuo-sociedad en términos de su mutua dependencia y su construcción correlativa.

De las diversas unidades de interacción que se puedan presentar, es la relación entre el individuo y el sistema social una de las más importantes. Desde esta última, el individuo se nutre de los sistemas de significados culturales que son los que expresan, simbolizan, ordenan y controlan las orientaciones humanas por medio de significados, así como de significaciones específicas de símbolos en contextos concretos. (Geertz, 1994).

Ubicamos el miedo como un tipo de interacción comunicativa, y como todo acto comunicativo, es producido, recibido y situado en un contexto sociocultural y supone la competencia de los sujetos que intervienen, haciendo legibles los mensajes emitidos. Dicha legibilidad o consenso es un acto social producto de la interacción de dos realidades, una interna o individual y otra externa o colectiva, en donde se relacionan acontecimientos pasados o presentes, tan complejos que ningún sujeto individual podría lograr sin la colaboración de las experiencias de los otros.

De ahí que en los grupos sociales se crean normas que funcionan como medidas de control de posibles perturbaciones, estableciendo distinciones entre los actos deseables y los que no lo son, normas que son compartidas por el conjunto de los individuos y son el agente regulador del comportamiento individual.

El conjunto estructurado de sistemas de significados, al que llamamos cultura, provoca modelos ideales de comportamiento. Estos modelos tienden a tener un efecto descalificador para las personas o grupos que por alguna razón no alcanzan a cumplir con la totalidad de estas normas del modelo dominante, situación ante la cual se modifican los canales de comunicación y surgen los comportamientos discriminatorios hacia los sectores marginados, sobre los que recaen estigmas y sanciones. (Goffman, l963: cap V).

La relación entre los individuos no es homogénea, está jerarquizada y supeditada a relaciones desiguales, en donde están presentes diferen-

tes manifestaciones de poder. El *poder* entendido no como una característica centralizada, por ejemplo en el Estado o la autoridad, sino distribuido en todo el grupo social, como afirma Foucault, el poder pasa por canales mucho más finos, es más ambiguo porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder. (Foucault, 1992:111).

Para que se dé el miedo, como dice Solórzano, se debe sostener una relación entre un dominante y un dominado y lo siente el que se define como dominado, un ejercicio de poder necesita el control del otro y lo hace a través del miedo. (Solórzano, 1997).

Estos ejes temáticos no actúan en forma unidireccional, sino íntimamente relacionados unos con otros, y nos permiten establecer la siguiente formulación del problema:

En Santafé de Bogotá el miedo ha ido conformando territorios, a partir de imaginarios creados por experiencias directas o indirectas, enmarcadas dentro de unas relaciones de poder que aíslan los individuos, fragmentan la ciudad y facilitan el control social.

Nivel de miedo

Se ha visto que la ciudad se identifica como productora de miedo por la mayoría de sus habitantes, pero este miedo no es sentido de la misma forma ni con la misma intensidad, de manera que se dio la oportunidad al entrevistado de calificar su miedo en un nivel bajo, medio o alto, según lo valorara cada uno.

Como resultado se obtuvo que la mayoría, 50.3% lo reconoce con un nivel de miedo alto; el 38.6%, como de nivel medio; y un 11% lo califica de nivel bajo.

Al preguntar por el nivel de miedo asociado a las localidades en que se divide esta ciudad, notamos que la mayoría de las localidades se reconocen con un nivel de miedo alto y estas son: Chapinero, Santafé, Tunjuelito, Fontibón, Engativá, Suba, Barrios Unidos, Teusaquillo, Antonio Nariño, Candelaria, Rafael Uribe y Ciudad Bolívar. Y dentro de éstas las

que expresan más alto nivel de miedo son las localidades de Candelaria, Ciudad Bolívar y Antonio Nariño.

Es importante anotar que ninguna localidad dio un nivel bajo de miedo. Aspectos tales como el lugar de la ciudad desde donde se refiera al miedo, el estrato social al que pertenece, el género y la escolaridad presentan diferencias en cuanto a cómo se percibe y se vivencia el miedo en la ciudad.

Estamos ante una sociedad que vive con miedo la ciudad, que vive intimidada y como tal debe adaptar formas de relación social que hagan frente o evadan estas situaciones.

Factores de miedo

La mayoría de los psicólogos ven al miedo como algo propio del instinto humano, que le permite protección, defensa y agresión, pero nos acogemos más a lo planteado por Agnes Heller, en el sentido de que si bien el ser humano no nace como un papel en blanco, pues cuenta con algunos comportamiento instintivos, en el caso del miedo se tiene una base biológica que le permite experimentarlo y sentirlo pero es ante todo cultural el detonante que lo activa.

De tal manera, nos interesa más indagar por esta parte cultural que nos explica y nos enseña a qué le tiene miedo la gente en Bogotá y qué repercusiones tiene esto para el grupo social y para la ciudad en general.

A pesar de que estaba abierta la posibilidad de una amplia gama de factores por los cuales se identificaba el miedo, es notoria la concentración de las referencias a factores relacionados con violencia, entre los cuales está agresión, robo, atraco, lesiones, asesinato, violación, secuestro, terrorismo y violencia indirecta.

Entendemos por violencia las "expresiones de conflicto social que tienen como resultado la muerte o lesión personal del contendor". (Camacho y Guzmán, l990:16). Aunque también se incluyó la violencia indirecta, como aquella agresión a los sentidos, generalmente coincide con lugares feos, demasiado deteriorados, sucios y se asocia con basureros.

Otros factores que aparecen en menor proporción son: factores sobrenaturales: espíritus, muertos, brujos y extraterrestres; factores sociomorales: drogadicción, alcoholismo, delincuencia, travestismo; fuerza pública: agentes de policía, del DAS, escoltas; desastres naturales: inundación, derrumbes, terremotos; desastres no naturales: incendio; accidentes de tráfico: es este factor el que sobresale entre todo este grupo, después del factor violencia.

Al miedo generalmente se le identifica un agente productor (sujeto, espacio o situación) pero hay un tipo particular de miedo que se caracteriza por la no identificación del productor de miedo y la poca claridad del significado específico, es más bien un miedo sin objeto, conocido como ansiedad. "Una persona está ansiosa si la mayor parte de los signos son desconocidos o ajenos, y no sabe si son peligrosos o no. No es cierto que la persona ansiosa tenga miedo a nada, la persona ansiosa es la que tiene miedo a todo"[2].

En este sentido se escucharon comentarios como: "Toda la ciudad me da miedo", "Cualquiera puede ser un agresor, uno no puede ni preguntar la hora", "Uno no puede confiar ni en el vecino".

Estereotipos de sujetos

En Santafé de Bogotá, al ser generalizada la percepción del miedo se nos presenta una gran gama de realidades relacionadas con el miedo que hacen referencia tanto a personas y lugares como a tiempos y situaciones; es necesario desentrañar y conocer su gramática para poderla leer y entender.

Ante el sentimiento de miedo al que generalmente se le relaciona un objeto o sujeto reconocido, se hacen caracterizaciones y clasificaciones de características para encarnarlas en estereotipos, a manera de prejuicios que intentan generalizar para señalar e identificar dentro de un contexto social. De manera que estereotipar es definir a un ser reduciéndolo, es una forma de discriminar verbalmente[3] .

2. HELLER, Agnes. Instinto, agresividad y carácter. Ediciones Península. Barcelona. 1994.
3. HERZFELD, Michael. Cultural intimacy social poetics in the nation-state. Routledge. New York. London. l997.

El estereotipo identifica y define una relación con la otredad en la que se marcan diferencias sociales. "Hacia afuera masifica y hacia adentro da identidad"[4].

Según la forma de referirse al otro, de denominarlo y de estereotiparlo, se vislumbran a través del discurso diferentes expresiones de dominación y poder, con una alta carga de diferenciación social, al denominar al otro con características que no se tienen, o no se quiere, o no se cree tener. Cada epíteto o forma de denominación tiene alta carga de segregación y discriminación que muestran ante todo jerarquías sociales y diferentes distribuciones de poder. Los estereotipos tienen componentes tomados de la realidad pero también de la fantasía y están ligados al imaginario pues lo refuerzan. Se refieren a sí mismos y al otro y son ambivalentes, pues a la vez que categorizan, también cuestionan el modo de representación y le informan al estigmatizado la visión que tienen de él.

Goffman denomina también a los individuos estereotipados como estigmatizados por el grupo a quienes califican de "desviados sociales", en donde se incluyen "prostitutas, drogadictos, delincuentes, criminales, músicos de jazz, bohemios, gitanos, comparsas de carnaval, vagabundos, borrachos, gente de circo, jugadores empedernidos, vagabundos de las playas, homosexuales y al mendigo impenitente de la ciudad. Es ésta la gente a quien se considera comprometida en cierto tipo de rechazo colectivo de orden social"[5].

La construcción primaria del otro como enemigo deja la memoria de un patrón que será luego "llenado" con las figuras del presente o "actualizado" con nuevos miedos. (Reguillo. 1995: 9). En este proceso de "llenar" y de "actualizar" en la memoria las imágenes que evocan y dan sentido a los miedos tiene papel importante el posicionamiento del individuo dentro del grupo social, su ubicación en la ciudad, su socialización y el carácter del grupo de sus pares.

---

4. BHABHA, Homi. The location of culture. Routledge. New York. London. 1994.
5. GOFFMAN, Erving. El estigma. La identidad deteriorada. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1963.

Mira y López afirma que "cada susto crea sus miedos" o sea que, mientras las reales acciones dañinas aumentan en proporción aritmética, los estímulos que las representan y anticipan aumentan en proporción geométrica, provocando la denominada reacción de alarma, también denominada "eco" o "sombra" del verdadero miedo. Se crea así una especie de círculo vicioso que "nutre a nuestro gigante", haciéndole tomar inusitadas proporciones.

La siguiente narración nos ejemplifica las enormes dimensiones del "gigante negro": En cierta ocasión un señor que andaba por los caminos cercanos a un pueblo en el que parte de sus habitantes sufría de peste, se encontró con la muerte y se detuvieron a conversar: el señor le preguntó que para dónde iba. Y la muerte le respondió que para el pueblo vecino, que iba por 5.000 almas. Unos días después se volvieron a encontrar por los caminos y volvieron a conversar y el señor le dice a la muerte que por qué le mintió diciéndole que iba por 5.000 almas, si en realidad habían muerto unos 50.000. Y la muerte le aclaró: Yo le dije que iba por unos 5.000, los otros murieron del miedo al verme.

Estereotipar es una forma de "encarnar el mal" en sujetos seleccionados para tal propósito. De tal manera que el estereotipo se usa para manipular, alimentado por relaciones de poder que se dirigen hacia algún sentido y con fines determinados, para contribuir a mantener una situación, una posición, una actitud. Es decir, actúan como una forma de control social dentro de un sistema determinado.

Aunque los estereotipos se refieren a una amplia gama, se concentran más en los que descalifican, en los que estigmatizan. De manera que estereotipar es una forma clara de discriminar verbalmente, así pues entendemos por qué Hirschon afirma que "una lengua no tiene huesos, pero sí rompe huesos", y Austin (1962) dice que "los estereotipos representan una forma cruel de hacer las cosas con palabras", pues a esta forma de nombrar despectivamente se relacionan consecuencias sociales.

Denominar peyorativamente al habitante de la calle como "desechable", denota una gran carga de contenido de desprecio y subvaloración

por el "otro", al que se le considera una mancha para la sociedad y a quien se le atribuye el ser causante de problemas relacionados con violencia, inseguridad y miedo, además de la imposibilidad de reintegrarse al grupo social, de ahí el carácter de desechable. Esta denominación se torna de uso común para muchos, se hacen estereotipos, convirtiéndose en una categoría social.

Este estereotipo en particular, es para la mayoría un lugar común para explicar uno de los principales problemas sentidos de esta ciudad, y va creciendo como una bola de nieve y actúa como la teoría de la "ventana rota"[6] en donde de ver tantas veces el vidrio roto, y ante una situación de "abandono", se siente cierta permisividad por dañar los que aún están buenos, pues se parte de la base de que cuando no se ejerce respeto por un sitio, no se puede exigir a otros respeto.

Los estereotipos de sujetos incluyen una gran diversidad de personas pero se concentran en los habitantes de la calle. Son ellos indigentes, ñeros, gamines, vagabundos, mendigos y "desechables". Se les atribuyen características tales como desgreñados, con ropa sucia y rota, desfigurados, con cicatrices, feos, peganteros, con mirada intimidadora. Se tiende a generalizar que los pobres afean la ciudad y se encarna en ellos a los sujetos portadores de peligro y de inseguridad.

En una menor proporción se reconocen como sujetos productores de miedo a personas en estados alterados por consumo de drogas y alcohol, a personas relacionadas con actividades de seguridad, a trabajadores sexuales, a quienes realizan actividades de transporte, a grupos diversos, a delincuentes y a personas con estados psicológicos alterados.

El miedo se siente, todos lo hemos experimentado, pero pocas veces pensamos en que también lo producimos a otros. Son miedos que nos hacen sospechar del vecino, ver en el "otro" un peligro potencial, aspectos que bloquean lazos de solidaridad, nos aíslan y nos encierran, haciéndonos evadir al otro, evitar el encuentro, y sentirnos en una ciudad de todos pero a la vez de nadie.

---

6. CAMACHO, Álvaro. Comentarios respecto al estudio sobre la violencia. Observatorio de Cultura Urbana. Bogotá, septiembre 10 de l997.

Estereotipos de espacios

El problema del territorio se planteó inicialmente por la geografía humana y posteriormente por otras disciplinas (ecología, economía, etología, sociología, psicología, antropología) y en este sentido interdisciplinario "el territorio recorre un camino que le conduce desde la objetividad casi fotográfica de un paisaje humano, hasta las complicadas estructuras mentales y significativas que le sustentan y le hacen humano, pasa del mundo de las cosas al de los objetos y rebelde al objetivo de las cámaras y a la cartografía, se recluye en el intrincado mapa del lenguaje y de los símbolos" (García: l976, Pág. 13).

Esa experiencia de territorialidad está dada culturalmente, proviene de la cultura y responde a ella, razón por la cual se conforman diferentes territorios, a partir de mundos sensoriales diversos. Esto le da un carácter subjetivo a la interpretación del territorio, en donde la utilización del territorio está dada por la mediación entre la idea que se interpone entre el espacio y el ser humano, es una creación cultural y sólo se entienden sus códigos desde donde se producen.

En las 9 localidades estudiadas, se preguntó por los estereotipos de los lugares relacionados como productores de miedo en Santafé de Bogotá y los resultados nos revelan que la mayoría de las personas identifica los espacios públicos asociados a vías y transporte con lugares productores de miedo. Estos son principalmente, calles, paraderos, autopistas, cruces, puentes peatonales, buses y busetas como lugares que se evitan para a su vez evadir las situaciones productoras de miedo.

En menor medida se identifican lugares productores de miedo como los espacios públicos asociados con barrios y residencias: potreros, parques, plazas, casas; espacios públicos relacionados con actividades económicas: almacenes y zonas comerciales; espacios relacionados con actividades de diversión: bares, minitecas, estadios, chicherías; espacios institucionales: Centro de Atención Inmediata —CAI—, Cami, estación de policía, cárceles, hospitales, cementerios; espacios abiertos: basureros, matorrales, caños, orillas del río; y espacios cerrados: baños públicos y

ascensores. Como características generales estos diferentes espacios se reconocen como solos, estrechos, oscuros, feos, sucios, con gente "rara".

El Cartucho, fue el lugar más nombrado desde todas las localidades estudiadas. Sin embargo al tratar de ubicarlo y expresar las razones del miedo, aceptaron que no lo conocían, ni tenían una referencia directa. Esto hace pensar en la existencia de otros canales por donde fluyen las imágenes y cuyos contenidos pueden no guardar correspondencia con los registros detallados de quienes viven y entienden el lugar, pero de igual forma constituyen representaciones espaciales que determinan comportamientos específicos de quienes los portan.

Se destaca que dentro de las 36 vías identificadas con un nivel de miedo alto, las de mayor intensidad son las que recorren la ciudad en sentido norte-sur. De todas éstas sobresale la Troncal de La Caracas, en un tramo específico, de la calle 50 a la 69, a la que se le atribuyen características que la relacionan con una jaula o una ratonera. Además de presentar un aspecto feo, sucio, oscuro, estrecho y peligroso.

No es coincidencial que en la mayoría de estos espacios se mencione la característica feo como algo que causa repulsión y deseos de evadir. Derivado del miedo, podríamos relacionar las fobias para indicar repulsión o evasión hacia una cosa.

En la mitología griega Phobos es el hermano gemelo de Deimos y son hijos del dios Ares (de la guerra) y Afrodita (del amor). Phobos se caracteriza por ser inmensamente feo, de tal forma que asusta con su aspecto, ocasionando un miedo intenso. La leyenda reconoce su utilidad al asustar con su presencia también a los enemigos, por eso muchos guerreros pintaban en sus escudos la imagen de Phobos para asustar así al contrincante. Así mismo el término pánico procede de Pan, el dios griego de los pastores, quien era tan feo, que cuando nació asustó hasta su propia madre. El dios Pan aterrorizaba a personas y animales.

Representarnos la ciudad y definir nuestro comportamiento ciudadano que es generalmente de individualidad, de aislamiento, de no optar por la solidaridad, de evitar al vecino, de desconfiar del otro, de sos-

pechar de todos, también se refleja en la carga semántica que conllevan algunos nombres de lugares de la ciudad: La Calle de la Muerte, La Colina de la Deshonra, El Palo del Ahorcado, La Piedra del Muerto, Pueblo Quieto, La Calle del Susto, La Calle del Miedo, Cuadra Picha, El Palacio de la Muerte, Calle Caliente y Puerto Puñal.

Entender los miedos de hoy, nos exige conocer las características de la ciudad y de sus pobladores, pues si bien no es un sentimiento nuevo, se va estructurando y consolidando según múltiples características del momento histórico. Entre los miedos de antes y los de hoy, existen analogías pero también marcadas diferencias. Al respecto el historiador Duby dice:

> El hombre medieval se hallaba en estado de extrema debilidad ante las fuerzas de la naturaleza, vivía en un estado de precariedad material comparable al de los pueblos más pobres de África hoy. A la mayoría la vida les resultaba dura y dolorosa. El hombre medieval experimentaba miedo. El pueblo vivía temiendo continuamente al mañana. Pero por otra parte no se puede hablar de auténtica miseria, porque las relaciones de solidaridad y de fraternidad hacían posible que se redistribuyera la escasa riqueza. No existía la espantosa soledad del miserable que vemos en nuestros días[7].

La ciudad es un espacio en permanente construcción y en ella juegan papel importante las percepciones y los imaginarios que elaboran los ciudadanos respecto al espacio que ocupan y que tienen que ver con variables de tipo económico, político y sociocultural. Las percepciones y los imaginarios se hacen visibles a partir del "posicionamiento" desde donde se viva la ciudad, es decir, la ciudad es una realidad que no es vivida de la misma manera por todos sus habitantes.

¿Cómo enfrentar el miedo?

Reconocernos como parte viva de una ciudad requiere poder comprenderla, y conocer las formas como actuamos con su conjunto y con sus

7. DUBY, Georges. Año 1000, año 2000, las huellas de nuestros miedos. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1995.

partes, a través de personajes, espacios, tiempos y situaciones. Estos por sí solos no producen miedo, se requiere de una forma de interacción social, una manera de relacionarnos con el mundo que nos rodea, requieren de un contexto dinámico que les asigne sentido, es decir que les imprima carácter de intimidación. El miedo requiere de dos personas o situaciones que interactúan: generador y víctima del miedo, acción y reacción.

Encontramos en Bogotá, que ante el miedo los ciudadanos presentan una gran gama de posibilidades de respuestas rápidas y espontáneas denominadas reacciones comprendidas en reacciones activas de enfrentamiento, reacciones activas de negociación, reacciones activas de evasión, reacción pasiva o de entrega y el desconocimiento de la reacción.

De otra forma también se genera riqueza de estrategias para prevenir situaciones de miedo y éstas se agrupan en: enfrentamiento: salir armado; actitud: no mostrar miedo, no usar joyas, producir miedo al agresor; y evasión: evitar la noche, evitar lugares solos.

Lo anterior se refuerza con la proliferación de medidas para "dar seguridad" y éstas pueden ser físicas: colocar chapas, ojos mágicos, vidrios rotos, perros bravos, rejas, mallas, conjuntos cerrados; o de comportamiento: dejar la biblia abierta en la casa, colocar detrás de la puerta una mata de sábila amarrada a un lazo rojo, recomendarle la casa al vecino, a Dios, o a los santos.

"Vivir con miedo es como vivir a medias" pues el miedo inhibe, el miedo ata. Sin embargo, se crean mecanismos de defensa y se diseñan estrategias de prevención para prevenirlo o afrontarlo. Los datos recogidos nos muestran que la mayoría de los ciudadanos entrevistados optan por la evasión, aunque también se presentan casos de reacción activa de enfrentamiento.

Guiones literarios y teatrales nos han mostrado la incompatibilidad entre la valentía (individual) de los nobles y el miedo (colectivo) de los pobres. Por ejemplo, cuando Don Quijote se prepara para intervenir a favor del ejército de Pentapolín contra el de Alifanfarón, Sancho Panza le hace observar tímidamente que se trata simplemente de dos rebaños

de carneros, y se gana esta respuesta: "El miedo que tienes Sancho, te hace que ni veas ni oigas, porque uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos"[8].

El mundo del imaginario tiene un efecto social concreto tanto en el comportamiento de los ciudadanos como en las formas de interacción que están dispuestos a establecer. Así se producen estados de prevención y sospecha permanente, de aislamiento y de individualidad, que dificultan lograr una vida amable en la ciudad. Llevamos a cuestas mayor o menor cantidad de imágenes de miedo y así proporcionalmente se representan nuestros miedos, con mayor o menor intensidad.

En medio de este ambiente de individualidad e insolidaridad, no hay espacio para la negociación en una ciudad polarizada e intolerante que no conoce el diálogo como posibilidad de resolución de conflictos. El aislamiento en que se sienten los ciudadanos, sumado a la pérdida de credibilidad en las instituciones encargadas de brindar seguridad, más la ausencia de una cultura ciudadana de solidaridad, provoca reacciones cada vez más antagónicas: el enfrentamiento violento o la sumisión total.

Los espacios, las situaciones y los personajes generadores de miedo se han convertido en una constante en la vida cotidiana de nuestra ciudad. No existe ciudadano indiferente ante estos factores, por ello la totalidad de personas consultadas confesaron asumir una o varias reacciones, estrategias y medidas para neutralizar el miedo.

El grado de generalización alcanzado por el miedo en la capital, es tal, que ha permeado los lugares residenciales. Se evita la utilización del espacio público y cada vez más se constriñe al espacio privado. El ciudadano corriente ha convertido su hogar en su propia cárcel, la desconfianza lo ha sumido en el aislamiento y el silencio, de manera que sólo a la realidad virtual de los medios electrónicos se le permite instalarse en su hogar.

En medio de este ambiente de miedo, se fragmenta la ciudad, se debilita la posibilidad de crear redes sociales extensas, puesto que predo-

8. CERVANTES, Don Quijote. Clásicos castellanos. Tomo II, Pág. 88.

mina la individualidad y el "sálvese quien pueda" y de esta manera es más fácil controlarla desde unos intereses específicos de poder.

Aunque es verdad que suceden actos de violencia y que es necesario trabajar para bajar estos altos índices, no es menos cierto que los imaginarios sobre el miedo son mayores, y en muchos casos, se llega a estigmatizar aún lo que no se conoce. Se vive con miedo y ello constituye terreno abonado para la gran desconfianza que nos produce "el otro", y en medio de un ambiente de marcada injusticia e impunidad, nos hacemos aún más vulnerables ante el miedo.

Afirma la psicóloga María Antonieta Solórzano que "hemos sido cuidadosamente entrenados para sentir miedo", por lo cual consideramos que es indispensable empezar a actuar en un proceso de "desaprendizaje" del miedo, que nos permita finalmente ser habitantes de una ciudad con capacidad de recorrerla, usarla, disfrutarla y ejercer nuestro papel de ciudadanos en toda su dimensión. Poder vivir finalmente en una ciudad en donde no creamos que "el otro" está en permanente actitud de ataque. Es necesario actuar para desmontar el imaginario colectivo que nos hace pensar que somos violentos y que vivimos en una de las ciudades más miedosas del continente.

El principal factor de miedo está relacionado con actos de violencia que conducen a la agresión o a la muerte, sin embargo, es tan significativo el ambiente de miedo que se vive en esta ciudad, que encontramos un graffiti callejero que dice: "Es posible que lleguemos a perder el miedo a la muerte, pero lo más importante es que perdamos el miedo a la vida".

De tal manera pudimos conocer cómo en Santafé de Bogotá el miedo ha ido conformando territorios a partir de imaginarios creados por experiencias directas o indirectas, enmarcadas dentro de unas relaciones de poder que aíslan individuos, fragmentan la ciudad y facilitan el control social.

Consideramos de gran importancia continuar con otros estudios sobre el miedo en Santafé de Bogotá, realizados con seguimientos periódicos y nuevas coberturas en otras localidades, de tal manera que se mues-

tren las dinámicas de este fenómeno para conocerlas, evaluarlas y emplearlas en la generación de políticas dirigidas a lograr una mejor convivencia en la ciudad.

Tal vez no sea posible erradicar totalmente el miedo, pero si disminuir significativamente el radio de su eco, desmontar gran parte de su dimensión, sobre todo la que es imaginada y aumentada, pues es esa la que nos reduce, nos hace impotentes, nos aísla, nos niega el ser solidarios y el poder recorrer la ciudad y usarla sin tantas limitaciones. Es posible aspirar a tener una ciudad mejor y es en esa línea entre lo imposible y lo posible en la que la esperanza traspasa la línea mientras que el miedo nunca se atreve a hacerlo.

Podemos afirmar que con miedos, con temores, con angustias, aunque también con estrategias, esperanzas y acciones ciudadanas, tenemos grandes motivaciones para seguir explorando la gramática de esta ciudad, guiados por una fuerte motivación de interés y afecto por ella, condición imprescindible que exige el arquitecto Carlos Martínez cuando dice que "para poder hablar de Bogotá, es indispensable contar con un profundo afecto por ella".

Bibliografía

AUGE, Marc. Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona. Gedisa. 1993.

BHABHA, Homy. The location of culture. Rotledge. New York-London. 1994.

CAMACHO, Álvaro. Colombia: Ciudad y violencia. GUZMÁN, Álvaro. Ed. Foro Nacional por Colombia. Bogotá. 1990.

————. La violencia en Colombia. Revista Foro Nº 6. Junio 1988.

DELUMEAU, Jean. Los miedos de occidente. S. XIV y XVIII una ciudad situada. Madrid. Ed. Taurus. 1989.

DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Editorial Taurus. Madrid. 1981.

GARCÍA, José Luis. Antropología del territorio. Taller de Ediciones J. Josefina Betancourt. Madrid. 1976.

GEERTZ, Clifford. El conocimiento local. Editorial Paidós Barcelona. 1994.

GOFFMAN, Erving. Lugares y territorios. Universidad Javeriana. Bogotá, 1990. El estigma. La identidad deteriorada. Amorrortu editores. 1996.

HELLER, Agnes. Instinto, agresividad y carácter. Ediciones Península. Barcelona. 1994.

JIMENO, Myriam. Et. al. Estudio exploratorio sobre comportamientos asociados a la violencia. Inédito. Diciembre, 1994.

JIMENO, Myriam y ROLDÁN, Ismael. La autoridad confusa y la violencia de cada día. Febrero 1995.

LYNCH, Kevin. La imagen de la ciudad. Editorial Gustavo Gili. Barcelona. 1984.

MANNONI, Pierre. El miedo. Fondo de Cultura Económica. 1984.

MIRA Y LÓPEZ, Emilio. Cuatro gigantes del alma. El miedo, la ira, el amor y el deber. Editorial El Ateneo. Buenos Aires. 1965.

REGUILLO, Rossana y ROCA, José Ignacio. Arquitectura y simbología del poder. En: Magazín Dominical Nº 188. 1986.

————. Crónicas de la diversidad. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México. 1999.

SALAZAR J. Alonso. La criminalidad urbana: actores invisibles. Revista Foro Nº 22. Noviembre, 1993. Identidades culturales en las nuevas generaciones urbanas. Seminario Comunicación y Ciudad. Universidad Javeriana. Octubre 27 de 1993.

SILVA, Armando. Imaginarios Urbanos en América Latina. En los imaginarios y la cultura popular. CEREC. 1993. Imaginarios urbanos: Bogotá y Sao Paulo. Cultura y comunicación urbana en América Latina. Tercer Mundo Editores. 1991-1992.

La vivienda
Los miedos de la ciudad

Jorge Echavarría Carvajal
Profesor Universidad Nacional de Colombia- Sede Medellín

En el desarrollo de una investigación realizada con unos colegas de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia (Sede Medellín), y que denominamos "La vivienda futura y las nuevas formas del habitar" (AAVV, 2000), afloró el que uno de los motivos que decidía la elección de vivienda entre el grupo estudiado era que tal vivienda pudiera brindar seguridad. Tal motivo era, de algún modo, tan previsible que no suscitó mayor sorpresa. Fue la confrontación posterior que se tuvo con algunos habitantes a través de entrevistas, y la que hoy intentaré con el trasfondo de algunas teorías contemporáneas, lo que comenzó a hacer que la seguridad a secas fuera revelando sus conexiones con otras dimensiones, esas sí no tan obvias: el encerramiento de las urbanizaciones se reflejaba en un mayor valor económico a las propiedades, una comercialización más rápida y suponía una serie de valores agregados a la presencia de vigilancia durante las 24 horas, la tranquilidad de las madres con respecto a sus hijos menores por ejemplo, víctimas potenciales y favoritas de todos los enemigos externos, lo que minimizaba los inconvenientes y demandas económicas extra que acarrea

este servicio y hacía aparecer a estos enclaves cerrados como naturalmente ventajosos frente a la alternativa de un espacio abierto y plenamente conectado con el tejido urbano.

Estas urbanizaciones cerradas conforman un microcosmos de innegable interés, toda vez que sirven como chivos expiatorios a las quejosas voces que las acusan de acabar con los lazos de un vecindario nostálgicamente evocado, de aprovecharse de la infraestructura urbana sin devolverle nada, de ser culpables de que nuestros hijos desconozcan su propia ciudad, de reproducir en escala habitacional lo que los centros comerciales han hecho con el espacio público, etc. Que algo sea tan atacado y que, al mismo tiempo, se presente como deseable por parte de los usuarios, no puede menos que llamar la atención acerca de pistas no tan legibles y que permitan encuadrar el fenómeno en una reflexión menos prevenida.

De hecho, sin ser abrumadoramente meticulosos en la exploración, los núcleos poblacionales aparecen siempre como un encerramiento: encapsulamientos espacio-temporales, *plektópoi*, plegados, clausura espacio-temporal que convoca un adentro de coherencia, seguridad y unidad, y se separa de un afuera de inseguridad, caos y disolución.

Este espacio humanizado no refleja sólo una comodidad técnica sino, más bien, simbólica, esto es, como Leroi-Gourhan (1971, Pág. 267) señala, percepción y producción reflexionada de ritmos y valores, constitución de un código de emociones y de un sensorio que garantiza la inserción del sujeto en la sociedad. La domesticación simbólica de espacio y tiempo es repetida con producciones y términos de valoración diferentes, desde el asentamiento precario hasta la ciudad que se autoinvoca como perenne. Lo que viene a cuento es, entonces, explorar cuáles son las estrategias de producción de estos plegados, de las formas de apropiación de materias de expresión, cuyo conjunto territorializado llega a pensarse como deseable, expulsa al exterior lo que consideran execrable, en una operación cuyo contenido sensible, estético, no puede ser escamoteado tras una reducción simplificadora y mitificante a las imposicio-

nes del mercado, fuerzas innegablemente actuantes pero no abarcadoras de las formas del configurar territorios para habitar. Las estéticas del habitar están pautadas, siempre y entre otras cosas, por el repertorio de los miedos.

En su análisis de la modernidad, Anthony Giddens (1990) observa cómo la primera fase de ésta (entre 1800 y 1950), se caracteriza por encubrir su fuerte dependencia de la formas sociales tradicionales, como la familia y los roles de género, ello a pesar de las profundas modificaciones que se dieron en la vida cotidiana. La casa y su disposición, la definición y el papel del espacio público y las fronteras e intercambios con el privado, la concepción misma de la ciudad, el reparto de funciones y espacios, traslucen nítidamente esta asociación. Los miedos y preocupaciones siguen sintonizados con los miedos patriarcales, del mismo modo que sus conjuros, anclados en objetos y fórmulas mágico-religiosos y en los aún no dominantes manejos técnicos, permiten un espacio despejado y optimista, con sus temores bajo control en un exilio exterior.

La consolidación de la industria y la complejidad social contemporáneas rompen con aquel modelo: como señalan Giddens (1990) y Ulrich Beck (1992), se transita de una sociedad del trabajo a una sociedad del riesgo; el encapsulamiento ha cambiado: hoy, nuestro *plektópoi* engulle, incluye y asume los miedos y monstruos, pero, incluso, da un paso más allá y manufactura sus propios temores e incertidumbres. Sus riesgos ya no pueden atribuirse a agentes externos conjurables o sobre los que no se tendría ningún poder y habría entonces que convivir con ellos: los riesgos y temores, de pandemias a vacas locas, de teléfonos celulares cancerígenos a juguetes genéticos, conjugan tanto una conquista tecnocientífica como un temor.

Ahora, la inclusión supone un orgulloso intento de control, un modo sistemático, un protocolo de gestión del azar que las ventajas de la modernidad han terminado por dar a luz. Los monstruos engendrados por los sueños de la razón, que Goya grabó proféticamente, son nuestros contertulios habituales: ácaros en el polvo de nuestro sofá,

Sida en nuestra escapada de fin de semana, cáncer de piel en nuestro bronceado de vacaciones a causa del agujero en la capa de ozono, zonas sísmicas donde construimos nuestras ciudades, cáncer cerebral gracias a las radiaciones de los celulares, otros cánceres varios atribuibles a colorantes y conservantes de los alimentos procesados, pornografía al alcance de nuestros niños en la red informática, chicos armados en la aulas, psicópatas variopintos, bistés envenenados por antibióticos y hormonas, pánico por los virus informáticos, un despido deshonroso del empleo tan añorado y recién conseguido invocando un "recorte" acordado en virtud de las últimas tendencias del fantasmal capital transnacional, etc.

Las mitologías urbanas proliferan, textos infames son atribuidos a Borges o Gabo y circulan impunemente por la red, los periódicos incluyen secciones científicas que alimentan los terrores en lugar de exorcizarlos, la publicidad se nutre de un horror a los gérmenes que ahora nos lleva a comprar un jabón no tanto por su aroma sugestivo o sus calidades detergentes como por su poder germicida, o a consumir un alimento no tanto por su sabor como porque nos garantice su cultivo sin plaguicidas o por su bajo nivel de colesterol... Pero claro, están bajo esa fronda de terrores, las ventajas innegables de un refrigerador, un teléfono celular, un antibiótico, una comida procesada que apenas hay que calentar... Nunca la conciencia del riesgo fue tan clara y tan omniabarcante, nunca las fronteras nacionales o de clase fueron tan inútiles para delimitarlos, y nunca se delegó en una tecnocracia científica tanto poder para controlar, o intentarlo, o al menos advertir, los temores surgidos de la mano de los avances.

Colonizar el futuro, ese proyecto moderno por excelencia, se presenta ahora como una tarea ambigua: gloriosa pero preñada de peligros que habremos de manejar, y, por lo mismo, ya no tan deseable: sabemos ahora que los riesgos pueden ser minimizados, pero jamás excluidos. Añádase a esto la sospecha, no infundada por cierto, de que el manejo de los riesgos, esos agentes de nuestros miedos, no son ma-

nejados científica sino burocráticamente, y allí habrá otro motivo de terror.

Como sugiere Beck, los riesgos, esas inseguridades determinables y calculables, configuran nuestro medio ambiente humano y social: los miedos nos pre-ocupan, de modo que soñar con una utopía libre de riesgos se hace hoy impensable, porque en ella no podríamos configurarnos ("en la modernidad avanzada la producción social de riqueza y sistemáticamente acompañada de la producción social de riesgos", Beck, 1992. Pág. 19), de un modo perversamente irónico, "el fracaso de las instituciones de la sociedad del bienestar están vinculados a sus éxitos, ya que estos han relegado a último término la importancia de los peligros" (Gómez en Beck, 1998. Pág. II): toda nueva tecnología es una tecnología de riesgo, y sólo aceptando este rasgo podemos incorporarla a nuestra mundo. Un sesgo siniestro y particularmente dramático que nos hace mirar nuestros más inocentes dispositivos con temor.

Sin embargo, nuestros precarios e ilusoriamente seguros condominios, urbanizaciones y cerramientos nos dan la momentánea "zona de riesgo cero" que anhelamos, produciendo, lo sabemos, efectos colaterales, advertidos o no, pero a los que preferimos no hacer pesar más que a nuestra precaria zona segura. Y aceptar esa configuración en nuestra casa y vecindad nos lleva, sin solución de continuidad a hacerlo con sectores de la ciudad, convertidos en fortalezas vigiladas, pacificados, gentrificados, en la que la pesadilla panóptica se realiza con la ayuda de otrora inocentes cámaras que ahora nos vigilan incansablemente, en un vano esfuerzo de los gobernantes para abarcar completamente esa malla expansiva e informe que es la ciudad contemporánea. Si las cárceles no pueden albergar más prisioneros: bueno, la ciudad hecha cárcel es la solución. La gestión privada de la vigilancia, el espacio público redefinido, vacío y aséptico, la industria de la protección y sus *gadgets* para cada situación de riesgo y para cada temor, se instalan jubilosas, encontrando un excelente espacio para anidar en nuestras ciudades, creyentes ingenuas en la

perfecta sinonimia entre control y ausencia de temor (ver Davis, 1992, especialmente el capítulo "Fortress L.A.").

Intentemos un resumen de los elementos configurantes de este nuevo plegado: autonciencia exacerbada de los riesgos y miedos, inclusión de los miedos y no atribución de culpabilidad a agentes externos, homologación y desjerarquización de los miedos, gestión de riesgos puesta en manos de expertos, puesta en escena y visibilización de riesgos extremos (como en las películas de catástrofes, por ejemplo), familiarización con la doble faz de las tecnologías como productoras simultáneas de bienestar y peligro, reagrupamiento y reconfiguración de grupos en torno a miedos particulares, elaboración de estrategias *ad-hoc* para enfrentarlos...

Sin embargo, ¿sólo nos queda lamentar?

Beck, por ejemplo, le apuesta a una pedagogía de la racionalidad científica, que permita romper el monopolio indiscutido del manejo de los riesgos, permitiendo reconfigurar los roles y atribuciones a través del desarrollo de una capacidad propia para juzgar, independiente de los expertos que monopolizan las explicaciones y, por tanto, la capacidad de acción. A este ilustrado deseo, cabría contrapreguntar quién o quiénes se encargarían de tal pedagogía, con el peligro de que la respuesta sea... un grupo de expertos.

Richard Sennett señala hacia la configuración narrativa de nuestras identidades, generadora del carácter y el compromiso que permiten afrontar individualmente los riesgos y las nuevas formas de ansiedad, pero, a renglón seguido, le exige un imposible: compartir un espacio vital continuo y completo, de largo plazo. Creo que esto se debe al modelo narrativo empleado como horizonte por Sennett: el modelo de la novela burguesa decimonónica. Sin embargo, hoy sabemos que incluso en la fugacidad de los encuentros, en la precariedad de nuestras relaciones, en lo pasajero de nuestra condición citadina, son posibles las narrativas zigzagueantes del hipertexto, las epilépticas del zapping, las fragmentarias del video clip, las cruzadas del pastiche... Otros modelos narrativos

pautan en otras duraciones modelos de carácter y de compromiso, que permiten enfrentar y compartir miedos y expectativas. Desde el 11 de septiembre de 2001, este panorama ha adquirido dimensiones, si cabe, aún más problemáticas: aviones de pasajeros usados como arma espectaculares, virus en inocentes misivas, amenazas de "choque entre civilizaciones", el terrorismo como el fantasma renovado e inatrapable en su inconsistencia...: Occidente ha emprendido un nuevo aprendizaje de retóricas y figuras del miedo, reeditando los medievales terrores a la peste, el enfrentamiento con los hijos de Alá, las ciudades sitiadas por un exterior amenazante que aún es impredecible...

Si para Giddens (y Hutton, eds. 2001), nos encontraríamos en "el límite": estaríamos en mora de configurar un nuevo sentido común, donde inseguridad y fragilidad sean acicates de la libertad y no sus fronteras en un mundo que debe redefinir la globalización desde un nuevo marco, cabría retomar esta propuesta en el recién redefinido cuadro de nuestros terrores.

Más allá de las sensatas propuestas, volver a nuestras urbanizaciones cerradas del comienzo de este texto permite recuperar un dimensión próxima a nuestras inquietudes: su extraterritorialidad con respecto a la ciudad hace posible experimentar, desatados de vínculos, formas de vida que se pactan sobre la insegura permanencia de los habitantes. En ellas, y a pesar de los nostálgicos de los barrios, se pactan formas de socialidad abierta a las caracterizaciones mutantes y a las diversidades de los convecinos, se aceptan o toleran tales diferencias, ya que de ello depende la supervivencia de tal territorio, compartiendo miedos y ensayando formas de enfrentarlos como comunidad difusa, presta a reunirse y a disolverse tan pronto desaparezca el peligro o éste se haya hecho administrable. No se trata de la temible comunidad de expertos, sino de la accidental reunión de individuos, capaces de interactuar y sobrevivir como grupo que reconoce sus fragilidades y temores: un sentido común preformativo los reúne y les impulsa a actuar.

De hecho, la misma ciudad tradicional se reconfigura sobre el mo-

delo de la urbanización cerrada: sirena de alarma, guardias privados, cerramientos de vías y parques, se toman las calles de los barrios tradicionales, ante un Estado impotente y ausente. Tampoco puede afirmarse con tranquilidad que las zonas periféricas sean las peligrosas, so pena de ignorar que tal vez funcionen como horizontes residuales consoladores, ya que la misma gestión de seguridad en los centros urbanos requiere de modelos autoritarios y tecnologías de control que permitan, más que a los habitantes, un plácido recorrido para turistas despistados en ciudades calcadas a una Disneylandia para adultos, como el New York aséptico de Giuliani, blanco más que irónico y simbólico del terrorismo espectacularizado. El aprendizaje de la fragilidad, de lo precario de nuestro entorno tecnológico, capaz de caer como un castillo de naipes ante los embates a una sola de sus partes, no es un programa con alcances meramente residenciales y locales, sino que parecería ser el dominante en la agenda futura acerca de cómo habitaremos nuestras ciudades, imponiendo el nuevo elemento para la constitución de nuestro "plegado" urbano: la fragilidad.

Por ello, más allá de las razones expuestas, de las nostalgias invocadas, se impone el mirar de cerca a estas comunidades frágiles, hermanadas por la "pietas" que Vattimo invoca a partir de Heidegger: reconocimiento del carácter perecedero de lo humano que nos permite, no obstante, emprender el camino hacia la permanencia y la esperanza. Es allí donde se forjan las formas futuras del habitar, no exentas de temores pero tenaces en su voluntad de perdurar y de proporcionarnos coordenadas para reinventarnos y persistir en esta difícil y grata humanidad.

Bibliografía

LEROI-GOURHAN, Andre. El gesto y la palabra. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971.

CASTRO NOGUEIRA, Luis. "El espacio/tiempo social: fragmentos de ontología política" en Archipiélago. 34-35. Invierno 1998.

BECK, Ulrich. Risk Society: Towards a New Modernity. London: Sage, 1992.

———. Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada. Barcelona: El Roure, 1998.

SENNETT, Richard. La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. Barcelona: Anagrama, 2000.

DAVIS, Mike. City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles. New York: Vintage Books, 1992.

HALPERIN, Jorge. Mentiras verdaderas. 100 historias de horror, lujuria y sexo que alimentan la mitología urbana de los argentinos. Buenos Aires-México: Atlántida, 2000.

GIDDENS, A. y Hutton, W. (eds.) En el límite. Vida en el capitalismo global. Barcelona: Tusquets, 2001.

AAVV. La vivienda futura y las nuevas formas del habitar. Medellín: CINDEC-Universidad Nacional-sede Medellín, 2000.

Caras y contracaras del miedo en Medellín

Luz Amparo Sánchez Medina
Antropóloga
Marta Inés Villa Martínez
Historiadora
Ana María Jaramillo Arbeláez
Socióloga

Equipo de investigación de la Corporación Región

La mirada que hacemos de los miedos tiene que ver con su dimensión social y colectiva[1]: se teme porque hay sujetos, espacios y situaciones definidos socialmente como amenazantes, en una dinámica en la que se cruzan relatos que circulan globalmente con aquellos que, desde lo local y desde anclajes sociales y culturales particulares, adquieren formas y significados diferenciados; a la vez que existen datos que constatan la presencia en el mundo de viejas y nuevas fuentes de amenaza, encontramos representaciones subjetivas que nos hablan del horizonte de creencias desde el cual, socialmente, el miedo adopta múltiples sentidos.

A nuestro modo de ver, la atmósfera en la cual en Medellín se visibilizan unos miedos, (por ejemplo, a la miseria y a la muerte), se actualizan otros (miedo al otro) y se silencian unos más (miedo a la soledad), está

1. La reflexión que a continuación presentamos hace parte de la investigación en curso, "Mitologías Urbanas: La construcción social del miedo", en la que indagamos sobre cómo se construye el miedo en la ciudad de Medellín y las respuestas que suscita. La propuesta investigativa fue elaborada por Rossana Reguillo del Iteso (Guadalajara) e implementada en Medellín por el equipo de investigadoras de la Corporación Región.

marcada, al igual que en otras ciudades contemporáneas, por fenómenos relacionados principalmente con la violencia urbana (crimen organizado, delincuencia callejera, disputas entre grupos armados por control de territorio), la crisis económica (el empobrecimiento creciente de la población y la incertidumbre sobre el futuro) o el quiebre de relatos dadores de sentido en el orden de las creencias (la religiosidad, la política, la ciencia). La modelación particular está dada por la articulación de estas dinámicas con la situación de guerra que se vive en el país: ésta se ha convertido en eje estructurante del orden social en Colombia, define, no sólo una lógica de enfrentamiento y disputa de soberanías por parte de los grupos armados y el propio Estado, sino las relaciones entre la sociedad y la vida cotidiana[2]. A través de diferentes relatos urbanos, se registra una atmósfera de guerra que condensa o, a veces opaca, otras dinámicas igualmente portadoras de miedo. Todo esto, en un contexto caracterizado además, por una precariedad histórica del Estado que no cumple, como diría Giddens, el papel de gestionador de los riesgos[3], exacerbando así, para el conjunto de la población, la sensación de desprotección y vulnerabilidad.

Para conservar el equilibrio y evitar la disolución en un contexto como éste, se tiende a atribuir el miedo a una cosa o un alguien determinado[4]. De este modo, al nombrarlo, al particularizarlo, se busca su domesticación; es aquí donde aparecen las caras del miedo, aspecto en el que se centrará la primera parte de este artículo. Pero además, el miedo siempre genera respuestas, ya sea de aquietamiento, de acción o de huida. Como dice Jean Delumeau siempre ha habido y habrá miedo en las sociedades, pero en una lucha permanente por eliminarlo o acotarlo, éstas

2. Es lo que María Teresa Uribe define como el paso de la guerra como estado a la guerra como acción. En: Nación, ciudadano y soberano. Corporación Región. Medellín, junio del 2001.
3. GIDDENS, Anntony. Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas. Tauros, España, 2000. Pág. 37.
4. DELUMEAU, Jean. El miedo en occidente. Siglos XIV-XVIII. Tauros. Madrid, 1989. Págs. 31-33

también construyen, siempre, los caminos para "salir del país del miedo"[5]. Las respuestas que, desde el campo social, se dan en la ciudad de Medellín para enfrentar el miedo, constituyen la segunda parte de la reflexión que presentamos a continuación[6].

Las caras del miedo

En Medellín abundan los miedos y el común denominador de todos ellos es la pérdida de la integridad física y la estabilidad emocional, de los bienes, de la libertad, de la tranquilidad, de la vida, del arraigo, de las creencias, de las certezas sobre el futuro. Estos miedos no se narran en sí mismos; se nombran a través de situaciones, espacios y personas. En la investigación que llevamos a cabo encontramos que, para el conjunto de la población, existen una serie de figuras sociales a través de las cuales estos miedos se individualizan[7]: el sicario, el atracador, el narcotraficante, la guerrilla[8] y el paramilitar, todas ellas armadas y por fuera de la institucionalidad; a su lado, el político, incorporado al establecimiento y el drogadicto, situado en los márgenes de la sociedad. A pesar de que cada uno de ellos se relaciona con situaciones particulares, (la delincuencia, la

5. DELUMEAU, Jean. Op cit.
6. En el transcurso de esta investigación han sido empleados diversas herramientas metodológicas; entrevistas a profundidad con diferentes grupos sociales; seguimiento a medios de comunicación para reconstruir la atmósfera que se vive en la ciudad; registro de rumores que circulan a propósito del miedo; y una encuesta sobre una muestra que cubrió todos los sectores socioeconómicos, en la que indagamos por la percepción que los pobladores tienen en torno a figuras que resultaron significativas, bien como portadoras de amenazas, bien, como aquellas en las que se depositan confianzas.
7. Después de constatar la presencia de estas figuras en los diferentes relatos urbanos que dan cuenta de una atmósfera de miedo e incertidumbre, se hizo un sondeo para indagar por las percepciones que sobre ellas tenía la población. Se aplicaron 250 encuestas en todos los estratos socioeconómicos de la ciudad. La encuesta consta de dos partes: la primera, en la que se pide al encuestado una calificación de 21 figuras (que a su vez fueron el resultado de etapas previas de investigación) como buenas, malas o indiferentes; y la segunda, en la que se busca una descripción cualitativa del papel que consideran cumplen estas figuras en la sociedad.
8. Las figuras sociales fueron colocadas en la encuesta, tal como se las referenció en las entrevistas previas. Allí encontramos que la gente no hace referencia al guerrillero como sujeto sino a la guerrilla, por lo cual optamos por nombrarla de este modo.

guerra, el crimen global, la debilidad institucional, la pérdida de valores) o con espacios específicos (el barrio, el centro, las afueras de la ciudad, el país, el mundo), lo que parece aumentar la magnitud de la amenaza que representan, es la porosidad existente entre ellos, es decir, la manera en que se entrecruzan prácticas y discursos.

Cada una de estas figuras resulta ser portadora, de manera indiferenciada, de aquello que, según Lechner, la gente considera una amenaza vital: en primer lugar, lo que atenta contra la integridad física y segundo, lo que pone en peligro las condiciones materiales de existencia[9]: el secuestro, el asesinato, el atraco, la extorsión, el destierro, la corrupción, serían las prácticas portadoras de estas amenazas.

Obviando una lectura a profundidad de estas figuras —en especial los matices percibidos de acuerdo al lugar social desde el que se habla— e intentando centrar la mirada en lo que en términos generales representan, en las amenazas que portan y en el tipo de entrecruzamiento que se da entre ellas, veamos cómo se dibujan estos rostros del miedo:

Atracador y sicario

La violencia urbana es narrada como la experiencia más característica de lo que significa vivir en la ciudad. La eventualidad de un atraco a mano armada es considerado por los habitantes de las grandes ciudades colombianas, como un evento muy probable que deriva muchas veces en homicidio[10]. El *atracador* y el *sicario*[11] aparecen como figuras que repre-

9. LECHNER, Norbert. Los patios interiores de la democracia. Flacso. Santiago de Chile, 1986. Pág. 95.

10. Según una encuesta de hogares sobre la percepción de la seguridad, realizada en Medellín, Bogotá y Barranquilla, el 86% considera la posibilidad de atraco como algo probable o muy probable; el 58% de los hogares han sido víctimas, alguna vez, de ataques contra su propiedad; uno de cada cuatro hogares se ha visto afectado por el homicidio de alguien cercano; y la principal causa del homicidio es el atraco. RUBIO, Mauricio. La justicia penal. Juicio sin sumario. En: el caleidoscopio de las justicias en Colombia. Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (compiladores). Colciencias, Siglo del Hombre Editores y otros. Bogotá, 2001. Págs. 485-546.

11. Así se llama a la persona que mata por dinero. Según los testimonios, "un profesional de la muerte".

sentan, de manera más clara, este clima: "matan por ver caer", "primero lo matan y después le roban"[12].

Contrario a lo que sucede por ejemplo, con la guerrilla o el paramilitar, imágenes en cierto sentido aún lejanas topológicamente para una buena parte de la población urbana, con estos se tiene una experiencia directa, hacen parte del diario vivir de la ciudad. Se les relaciona de manera predominante con la calle, y con el centro de la ciudad, pero también con el barrio y con la casa; se encuentran en el día y en la noche y amenazan a todos los sectores de la población; sobresale, en la percepción frente a ellos, la idea de que constituyen un amenaza para todos, en cualquier lugar, a cualquier hora.

El sicario y el atracador son percibidos como *destructores* no sólo de bienes sino de la vida y de los valores que se suponen debían sustentar la convivencia social; se les dice "ladrones", "asesinos", "sin valores". De descripciones como "esperan que el pobre trabaje para quitárselo", se pasa a otras que dan cuenta de una amenaza aún mayor: "Cumplen el papel de hacerle mal a la gente, de robar y matar a la gente", "elemento desestabilizador de la sociedad y sus normas", "se cree con todo el poder, dueño del país".

Desde su proximidad, estas figuras abonan significativamente a un clima de miedo, en el que sale a relucir de manera recurrente la incertidumbre ligada a acciones simples y cotidianas como salir a la calle: "uno sale de la casa pero nunca sabe si regresa"; la desconfianza en el Otro: "uno siente que cualquiera lo puede atacar"; la desprotección, fragilidad y vulnerabilidad de la sociedad toda: "si uno no se cuida, entonces quien?".[13]

---

12. De acuerdo a los resultados de la encuesta aplicada en Medellín, en el marco de esta investigación, el 89.2% califica al atracador como "malo" y el 86.7% tiene la misma percepción sobre el sicario.
13. Si bien no podemos ampliarnos en este artículo, creemos que esta percepción del atracador y del sicario, no puede desligarse de tendencias en las representaciones sociales que circulan en el contexto latinoamericano en torno, por ejemplo, frente al joven popular como peligroso, a la policía como corrupta e ineficaz y a las múltiples formas de justicia privada como alternativa a la desprotección institucional.

Miliciano, paramilitar y guerrilla

De otro lado, el de la guerra, aparecen más y nuevas amenazas y rostros en las que éstas toman cuerpo: la guerrilla, el paramilitar y el miliciano. Se trata, al igual que el sicario y el atracador de figuras también armadas, pero que participan más claramente, como fuerzas organizadas, de una disputa por el control del territorio y la instauración de un orden[14]. Además de representar una amenaza contra la vida y los bienes, en lo que se asimila a las anteriores, a través de estas figuras se pone en evidencia la debilidad del Estado y su casi nula capacidad de protección, la impotencia frente a fuerzas cuyo poder radica en muchos casos en la capacidad de intimidación y control de la vida y la incertidumbre con respecto a un orden social posible y deseable.

De éstas, la figura más cercana e incorporada a la cotidianidad de la ciudad, es el miliciano, inserto en la vida local, especialmente en los barrios populares. En la percepción de algunos sectores, su grado de legitimidad se basa, no en la lucha contra el Estado, sino en la protección contra agresiones como el robo, la violación, o la violencia intrafamiliar. Su accionar se ha enfocado de manera predilecta, lo cual para algunos es también base de su legitimidad, en la persecución a los drogadictos, a quienes se asocia con conductas desviadas: "Cumple una tarea de orden. Aquí no hay drogadictos porque ellos lo imponen"[15]. Sin embargo, al lado de esta percepción que realza su función ordenadora en un medio percibido como caótico, encontramos otra que da cuenta de su papel como agresor y controlador, ya no sólo de la vida de unos cuantos sino de toda la población, constituyéndose así en portador de nuevas amenazas: "asesinan, y sólo dios tienen el poder de

14. Aunque justamente por la porosidad de los contextos y los actores es difícil caracterizarlos, podríamos decir, para efectos de ilustración, que la guerrilla es un contrapoder, que disputa un orden social al Estado; los paramilitares un parapoder, que tiene a la guerrilla como su principal enemigo, y las milicias, un poder armado, algunas de ellas cercanas a la guerrilla, y que buscan un control de territorial local.
15. Esta descripción del miliciano como defensor es dada prioritariamente por los sectores sociales de bajos ingresos, para quienes el drogadictos es la figura más mala.

quitar la vida a otro", "mandan a la gente y la obligan a hacer cosas", "cuidan con violencia".

El paramilitar, como el miliciano y la guerrilla, es percibido también como *violento*[16] y aquí se le señala como autor de asesinatos y masacres especialmente cuando sus víctimas hacen parte de la población civil desarmada: "secuestran y matan con ánimo de lucro", "matan gente inocente". En otro sentido, se le percibe como *defensor*[17], dada la protección que representa para algunos sectores, especialmente ante los ataques de la guerrilla, en lo que parece ser un resultado del poder unificante de un enemigo común: "Los acepto, porque me parece que hay más justicia de parte de ellos; son lo contrario de la guerrilla", "unos verracos que sí son capaces de hacerse respetar", "aparenta ser malo pero están luchando por un ideal"[18]. El paramilitar, al contrario del miliciano está *afuera* de la ciudad, pero actúa en sus fronteras como fuerza contenedora de la guerrilla. A pesar de que se le percibe como portador de amenazas contra la vida, esto se relaciona con un Otros y lo que más bien parece que subyace en la percepción que de él se tiene, es la valoración con respecto a su papel en la eliminación de lo que se considera otra fuente de amenazas y miedo.

La guerrilla es la figura más densamente cargada de una percepción negativa[19]. En la descripción que hizo la gente de ella, encontramos que se concentran características dadas a figuras generadoras de amenazas de distinta naturaleza: "destrucción total de lo material y lo moral", "asesinos, matones, secuestradores". Se le asimila al narcotraficante, al atracador, al paramilitar, al sicario y al político; pero además, se les asignan calificativos exclusivos como "terroristas" y "genocidas". Desde la per-

16. De las personas encuestadas, el 55% los describe de este modo; igual número de personas describen así mismo al miliciano y un poco más, el 75% , considera violenta a la guerrilla.
17. Entre los actores armados e incluso comparándolo con figuras institucionales como el juez y el policía, el paramilitar es el que recibe una calificación más alta en relación con este descriptor. El 22.5% de las personas piensan que es defensor.
18. La guerrilla aparece como el principal enemigo, para quienes perciben al paramilitar como un defensor, tal percepción, según la encuesta, está asociada fundamentalmente a hombres, personas de estratos altos y jóvenes.
19. El 84.2% de la población encuestada tienen una percepción negativa de la guerrilla.

cepción sobre un eje socio espacial en el que se ubica, mientras que el paramilitar está afuera y el miliciano *adentro,* la guerrilla parece vivir un tránsito de acercamiento que se expresa en prácticas como el secuestro colectivo en vías cercanas a la ciudad. El miedo que suscita entonces parece ser a que crucen la muralla y estén *adentro*, mimetizados en la ciudad. Además de representar una amenaza contra la vida y los bienes, aparece el tema de la libertad y el orden social como asuntos relevantes.

Guerrilla, paramilitares y milicianos se nutren de un ambiente generalizado de desinstitucionalización donde el Estado no cumple el papel de garante y protector de la población convirtiéndose en figuras que se disputan el control de un territorio y la imposición de un orden, a través del monopolio del miedo. Producen miedo y viven de él afincados en la promesa de eliminar al que consideran las fuente de incertidumbre y miedo (para los milicianos, los drogadictos y ladrones; para los paramilitares, la guerrilla; para la guerrilla, los paramilitares y el Estado), brindando así mayor seguridad. Sin embargo, la promesa se convierte en espejismo, dada la movilidad de las fuerzas que dominan un territorio y el juego inestable y muchas veces indescifrable de alianzas que modifican constantemente el concepto de enemigo y, por tanto, el peligro y la vulnerabilidad que representa para la población su presencia. Seguridad entonces que significa sujeción a su voluntad, entrega de la libertad y del poder de decisión individual sobre el futuro.

El narcotraficante

A esta capacidad de destrucción del presente y del futuro también contribuye, desde otras perspectivas y según los resultados de esta investigación, el narcotraficante. Como los anteriores personajes, éste también es representado en primer lugar como *destructor social*[20], esto es, portador de amenazas contra la vida ("asesinos y terroristas") pero también, de manera importante, a la destrucción de valores de orden moral, lo cual

20. Así lo describen el 42%, de las personas encuestadas.

incrementa su poder de destrucción: "destructor de la sociedad y los principios", "personas sin gracia del Señor, no tiene valores".

Su capacidad de permear todos los espacios de la sociedad, le asigna, en las percepciones que sobre él se tejen, una mayor peligrosidad y poder "trae problemas al país y crea malestar en todo". El narcotraficante pone en jaque no sólo el presente sino el futuro y su acción trasciende la esfera de lo local y lo nacional, con lo cual se construye una representación como un ser omnipotente y omnipresente: "No trafica con droga o con dinero, sino con la voluntad, la miseria, el futuro, la vida de las personas de un país entero".

La ambición, valor con el que se representa la capacidad del narcotraficante de escalar en la sociedad[21], hace de éste un personaje incómodo para todas las esferas. Socio espacialmente, el narcotraficante está *adentro* y desde *adentro* corroe; no llega de *afuera* como la guerrilla o el paramilitar; está aquí como el miliciano, pero a diferencia de éste, circula por todos los espacios de la sociedad, los penetra y sin embargo no pertenece totalmente a ellos.

La amenaza que representa parece agravarse entonces, en tanto no sólo destruye la vida sino que cambia la escala de los valores; no sólo actúa en lo local sino que se conecta con el mundo convirtiéndose en amenaza global; y permea cada intersticio de la sociedad, la política, la economía, actualizando el miedo a la disolución de la sociedad y, en otro orden, alterando los estilos de vida e incluso la dinámica misma de los actores de la guerra[22].

El político y el drogadicto

Por último, y como parte de estas individualización del miedo, encontramos al político y al drogadicto. El político es percibido negativa-

21. La calificación de ambicioso es dada por el 33% de las personas encuestadas. Es importante resaltar que, mientras son los sectores bajos los que con más frecuencia se lo representan como destructor, los medios y altos, lo ven como ambicioso.
22. En este sentido se habla por ejemplo, de narcoguerrilla, de los paramilitares financiados por le narcotráfico, de sicarios puestos al servicio del mismo.

mente por la mayoría de la población[23]; en las descripciones que sobre él se realizan aparece relacionado con dinámicas propias de la atmósfera de miedo y desprotección que se experimenta en la ciudad: la desprotección institucional. En el hipotético caso de que no existieran las figuras armadas, éste ocuparía el primer lugar entre los personajes que más desconfianza generan. Al político se le llama "embaucador", "delincuente", "ladrón", y "corrupto", muchos de éstos, calificativos asignados también a las figuras anteriormente descritas, con la diferencia de que todo esto ocurre con una figura representativa de la institucionalidad. Independiente de los matices que estas descripciones encuentran dependiendo del lugar social desde el que se habla, lo cierto es que la percepción frente al político indica no sólo cómo se percibe la fragilidad y corrupción de una institucionalidad sino también, de algún modo, la pérdida de sentido de la política como dador de sentido de lo social.

El drogadicto por su parte, nos remite, como figura social, a otro campo de amenazas. La droga aparece como detonante de otros males y prácticas comunes a otras figuras como el sicario y el atracador: "Hace de todo, mata y roba por la droga". A pesar de que es significativa la percepción de que el drogadicto es víctima de la misma sociedad[24], cuando se le ubica como fuente de miedo, se le asocia con el trastocamiento de valores y con la destrucción de lugares aseguradores como la familia "se destruye y destruye la familia".

Más allá de los miedos particulares...

La incertidumbre nace de la conciencia sobre la discontinuidad entre el "futuro actual y el presente venidero"[25]. Además de atentar contra la integridad física y material, lo que las figuras antes mencionadas representan es justamente la amenaza de romper cualquier hilo de continui-

23. El 57.5% de la población lo percibe negativamente.
24. El 40.9% de las personas lo describen así, aludiendo a la responsabilidad que la sociedad tiene sobre ellos.
25. LECHNER, Norbert. Op. cit. Pág. 76.

dad: ya nada garantiza que el futuro sea mejor, es más, todo parece indicar que la situación es cada día peor y que no hay futuro posible.

Ponerle rostro al miedo cumple la función de domeñar el caos y, por tanto, reducir la incertidumbre. A través de las figuras sociales y de las amenazas que representan, es posible entender la densidad de un clima de miedo en la ciudad. Pero tras ellas encontramos un trasfondo que más allá de estos miedos particulares, da cuenta de la inestabilidad, el quiebre y la incertidumbre del conjunto de la sociedad. Como dice Lechner, "La gente siente amenazado el (su) "sentido de orden", o sea lo que hace inteligible la vida en sociedad y su lugar en ella. Está atemorizada por la pérdida de un mapa cognitivo que le permita estructurar espacial y temporalmente sus posibilidades"[26]. Este miedo se nombra a través figuras en las que sobresale la descripción de prácticas como destrucción, violencia, muerte, corrupción, destierro, pérdida. Hay un estremecimiento de la sociedad toda, como producto de un orden violentado, de un orden social frágil que no ofrece confianza como sistema.

La contracara: Tejer confianzas, podar futuro

Como decíamos en un comienzo, el miedo siempre genera modos de acción, respuestas que, al igual que los miedos, están modelados por contextos sociales y culturales.

Para el caso de Medellín, podemos decir que, más allá de los miedos individuales y ante la desestructuración social, se buscan salidas que, al fin de cuentas, nos permiten entender por qué la gente no sucumbe al miedo. En el transcurso de esta investigación ha sido posible la identificación de un campo de respuestas que, desde el ámbito de las sociabilidades, permiten tejer mínimas certezas y posibilidades de continuidad: resignificación de figuras sociales a las que se asigna nuevos roles; la emergencia comunidades emocionales que de tanto en tanto, toman forma ante la conciencia de su vulnerabilidad; expresión de una comu-

26. LECHNER, Norbert. Op.cit. Pág. 97.

nidad imaginada que visita el pasado en búsqueda de un supuesto origen común y valores fundadores compartidos; revitalización y multiplicación de adscripciones religiosas; emergencia y sincretismo de universos neoreligiosos, mágico religiosos, y ofertas de autoayuda; y a su lado el aislamiento y refugio en el espacio privado y un discurso que demanda seguridad y encuentra en múltiples formas de privatización de la justicia una respuesta aseguradora ante un sentimiento generalizado de desprotección. Se trata, en todos los casos, de fuentes de pensamiento y acción que desde el mundo de lo social, ofertan posibilidades para enfrentar el miedo.

Si bien las anteriores se configuran en tendencias importantes e inciden en las formas de socialidad y en la constitución de subjetividades, no obstante, no son las únicas, ni se presentan delimitadas nítidamente, por el contrario, se inscriben en un juego que pasa por disputas, negociaciones, entrecruzamientos e hibridaciones constituyentes de expresiones mestizadas que dialogan con la globalización y se resignifican desde lo local y próximo[27]. Veamos cómo se configuran a grandes rasgos algunas de las respuestas enunciadas en la ciudad de Medellín:

Resignificación de roles sociales

Según los resultados parciales obtenidos en esta investigación, uno de los efectos del miedo, es la resignificación de los roles sociales, alrededor de figuras como el maestro, el sacerdote, el líder social y la mujer, los cuales son percibidos a partir de nuevas funciones. Podría decirse que en Medellín, esta resignificación está pasando por un ejercicio dirigido a hacer posible la continuidad social en un escenario, como dijimos, marcado por la lógica de la guerra y en el que la incertidumbre y la desconfianza son percibidos como los signos más relevantes. Se trata, como dice Luhman de "un contexto donde la confianza es requerida para la reduc-

27. REGUILLO, Rossana. Socialidad y medios de comunicación. En: Versión 5. Departamento de Educación y Comunicación. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Abril. 1995 Pág. 37 (ps. 31-42).

ción de un futuro caracterizado por una complejidad más o menos indeterminada"[28] y donde, en consecuencia, se requieren unos roles que faciliten los ajustes necesarios para limitar la incertidumbre.

La percepción encontrada sobre estas figuras sociales, permite leer que si bien se les asocia a las funciones de su rol tipo, también se les agrega y a veces se anteponen otras, presentando desplazamientos y produciendo, en muchos casos, una sobrecarga de funciones. Lo agregado está dado por sus acciones en relación con dos situaciones principales: el conflicto armado y las demandas de un mundo donde, siguiendo a Giddens, "no podemos abstraernos del torbellino de cambios que llegan hasta el corazón de nuestra vida emocional"[29].

Por ejemplo, las percepciones respecto al sacerdote, permiten apreciar un desplazamiento significativo; antes que evangelizador, es percibido como un líder social y espiritual y como tal, es asociado con las cualidades de "conciliador", "mensajero de paz" y "pacificador"[30]. Estableciendo una relación entre el actor social y su incidencia en el territorio, en una entrevista a profundidad se afirma que "donde está la construcción de la iglesia o el sacerdote, en el territorio de conflicto, es más fácil la convivencia"[31], abonando de ésta forma a la percepción del sacerdote como agente facilitador de continuidad social, justo allí donde se está ante la fractura. El maestro es percibido como instructor, como orientador, amigo y en tanto líder social como "comunitario", "neutral" y "portador de esperanza"[32]; atributos que permiten inferir el rol de un tercero

28. LUHMANN Niklas. Confianza. Universidad Iberoamericana. Anthropos. Barcelona, 1996. Pág. 26.
29. GIDDENS, Anthony. Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas. Op. cit. Pág. 65.
30. En la encuesta que aplicamos, el sacerdote fue calificado por un 70% de las personas como "bueno". En la descripción cualitativa, la mayoría de las personas lo perciben como *líder social* (44.5%), seguido de quienes lo ven como *religioso* (27.5%): misionero, predicador, evangelizador.
31. Mujer, joven, estrato 3. Entrevista a profundidad. Realizada por Corporación Región. Mayo del 2000.
32. El maestro es la segunda figura calificada como buena, con un 87.5%. El 45% de las personas lo perciben en el rol tradicional de *instructor* e igual número de personas, como de *educador*.

social , necesario en campos polarizados. En una preferencia por lo próximo y afectual, las figuras del sacerdote y el maestro reciben atributos que aluden a la vivencia de relaciones más horizontales con éstas figuras. Se les percibe como formadores de sujetos, como amigos y orientadores, funciones con las cuales se destaca su acción de entrega.

El líder social vinculado al contexto barrial, recibe el atributo de *trabajador comunitario* y como tal, es percibido como hombre de empuje, organizador y luchador que colabora con el bienestar de los otros, despojándose de los intereses particulares. "Trabaja por las comunidades sin interés"[33]. En tanto *mediador*, se le percibe desde los atributos "conciliador", "intermediador", "protector" y "gestor de paz"[34], asociándolo entonces, con la regulación de los conflictos. El líder social se representa como vocero y generador de un "nosotros comunidad", lo cual se corresponde con la cualidad distintiva atribuida a éste rol social, el abandono de los intereses individuales, rasgo constitutivo de la confianza social y desde el cual establece nexos para fines colectivos.

En este campo de resignificación de roles, encontramos de manera importante, la figura social de la mujer a quien se le representa, en primer lugar, por sus funciones reproductivas, biológicas y culturales y como tal, adscrita a la esfera del hogar y luego, como líder social[35]. Como líder, se le asignan los atributos de luchadora, estudiosa, trabajadora, emprendedora, política. La función de líder social no anula su vinculación al hogar e incluso algunos hallazgos la describen como una imagen triplemente cargada de responsabilidades; "La mujer como mamá educa, como profesional aporta no sólo económicamente, sino en sus conocimientos", "Es fundamental en la formación de los hijos y en el desarrollo del país, profesionalmente". Se la percibe como pro-

33. Hallazgo representativo de la encuesta citada, expresado por una joven de estrato 2.
34. El líder social ocupa el tercer lugar en las figuras sociales percibidas como buenas, con un 75%. El 53% de las personas lo describen como *trabajador comunitario* y el 25% como *mediador*.
35. En la encuesta realizada la mujer obtuvo el más alto porcentaje en la calificación como buena, equivalente al 90%. Cualitativamente, el 47% la asocian a la esfera del hogar, el 31% la asocia al papel de líder social, el 12.5% la percibe como ser de valores y el 5% como víctima.

veedora de seguridad y de futuro, pero también y proporcionalmente como causante de la catástrofe total. "La salvación de la patria son las madres de todos los colombianos. Corrompida la mujer, corrompida la sociedad".

En la atmósfera social de guerra, las mujeres se han hecho especialmente visibles: madres, esposas, hermanas de policías, soldados y civiles secuestrados y desaparecidos haciéndose presente en marchas, concentraciones en lugares públicos, tomas de entidades estatales; marchas pacíficas de las mujeres por la paz; mujeres desplazadas que enfrentan el reto de la supervivencia y la reconstrucción del proyecto de vida y de los lazos sociales.

El 90% de los encuestados que califica a la mujer como "buena", corresponde a la representación del ideal de mujer garantizadora de la continuidad biológica, la transmisión cultural, sostenimiento de la morada, vínculos sociales y su capacidad de entrega, especialmente visible en tiempos de crisis.

Así, mientras de un lado, se construyen unos enemigos internos como causantes de la crisis y en tal sentido se les asocia con la función de destructores, de otro lado, se exaltan las funciones asociadas a la continuidad, de las que aparecen como depositarios; la mujer, el maestro, el sacerdote y el líder social.

Lo que es común y está en el fondo de la percepción positiva de éstas figuras sociales, es la contribución que hacen a la disminución de los niveles de susceptibilidad respecto a situaciones ambiguas o amenazantes. Se trata, como vemos, de la representación de funciones asociadas a la reparación de fracturas desde la cotidianidad y el espacio local; la protección desde lo próximo y afectual, compensando en muchos casos la ausencia de una presencia institucional eficaz dirigida a la convivencia social. Roles que resignifican y potencian su lugar en la sociedad, pero también en cierto modo suplantan al Estado y a la misma sociedad de su responsabilidad de buscar, desde lo público, formas de domesticar o incorporar al orden social, la incertidumbre.

Una comunidad emocional: "Los buenos somos más"

Otra de las respuestas encontradas tiene que ver con la construcción de "un nosotros" a partir de la condición de víctimas, reales o potenciales. Durante el primer semestre de 1999, fue especialmente visible la expresión de una comunidad emocional, que tomó las calles participando de las Marchas del *No más*, contra el secuestro[36]. Estas tenían como fin, "Demostrarle a *los violentos* que *somos más* los que queremos el fin de la guerra"[37]. "La marcha del *No más* tiene por objeto manifestar que rechazamos el secuestro, sea quien sea la *víctima* y sea quien sea el autor". Como se ve, se genera un ámbito de inclusión que motiva los lazos de unión en torno al miedo, se representa a las víctimas como personas semejantes conduciendo así a la simpatía y a la solidaridad. "Cuando la victimización es el atributo que define las formas de auto y heteroconocimiento en la ciudad, se genera efectivamente un sentido de "cuerpo" cuyos lazos precarios e inestables configuran una comunidad emocional que dirige su energía contra lo que percibe como el enemigo externo o el transgresor interno"[38].

En el transcurso de esta investigación registramos además, una serie de campañas y eslogans que actúan como fuerza movilizadora de esta comunidad. *"Los buenos somos más"*, es una consigna que se ha extendido ampliamente y que se expresa en marchas contra el secuestro y ante cada nuevo hecho especialmente amenazante. Aquí se delimita un nosotros, comunidad de amenazados, víctimas que se identifican por oposición a los violentos, de ahí la afirmación en tercera persona "sin armas también podemos". También y bajo una lógica de guerra, se señala como enemi-

36. A la convocatoria de País Libre, Asamblea por la paz, el mandato ciudadano y muchas otras ONG, se sumaron posteriormente, las iglesias, los medios de comunicación, los empresarios, las instituciones educativas oficiales y privadas, el gobierno local.
37. El Colombiano. Julio 17, 1999. Pág. 7A.
38. REGUILLO, Rossana. ¿Guerreros o ciudadanos? Violencia(s). Una cartografía de las interacciones urbanas. Pág. 4.

gos a los indiferentes y con respecto a los buenos, se exige compromiso. Consignas como "no me duele la maldad de los malos, sino la indiferencia de los buenos" o "No me preocupa el accionar de los malos, sino el callar de los inocentes"[39] están poniendo como fuente de amenaza al "violento" y además al "indiferente".

"*Los buenos somos más",* tiene una eficacia movilizadora que se reactiva y expresa en momentos de especial coyuntura, cuando la amenaza es percibida de forma más nítida y abarcante. La urgencia de la unidad entonces es explícita y se hace real en las calles, provocando la presencia de las más diferentes expresiones. En las marchas citadas se exhibieron menos impresos y pancartas partidistas y más cartulinas y mensajes elaborados en casa; camisetas e impresos con la fotografía del hermano, el hijo, el compañero de trabajo secuestrado o desaparecido, banderines con la imagen de Jesús. Se marcha como víctima, familiar de ésta, como potencial víctima o como alguien que acepta no ser indiferente.

Una comunidad imaginada: Un nosotros paisa

En sentido similar, bajo la modalidad de campaña y con el *eslogan* "*Todo será como usted quiere que sea"*, diferentes sectores de la empresa privada, la alcaldía municipal de Medellín y la prensa local promovieron, a propósito del paso al nuevo milenio, una estrategia para neutralizar la incertidumbre frente al futuro. Partiendo del supuesto de que lo que está en la base de la crisis, es una pérdida de valores, se convocó a su recuperación como única posibilidad de detener el hundimiento. Así, dicen sus promotores: "para salvarse del naufragio se emprende la recuperación de los valores; revivirlos, replantearlos, remozarlos y reeditarlos con un nuevo espíritu"[40] .

39. Consignas escritas llevadas durante la marcha Contra el secuestro del 22 de julio de 1999, en Medellín y reiteradas a propósito de eventos como la explosión de un carro bomba en el Parque Lleras del sector del Poblado.
40. Periódico El Colombiano. Medellín. Agosto 23, 1999. Págs. 1A, 1B, 3B.

Se alude a unos valores situados geográfica y culturalmente. En la editorial de la prensa local se hace referencia a "Esa Medellín *empujadora, optimista, cívica,* es la que hoy renueva su confianza en la paz y el desarrollo para que los empresarios colombianos crean en Colombia con la seguridad de que sus inversiones, no sólo las ejecutadas en la ciudad y en la región sean fructíferas en estas áreas geográficas que quieren salir del atolladero con la *mística, y el coraje proverbial* de sus gentes"[41].

De este modo se evoca un *"nosotros"* apelando a la pertenencia regional y cultural. Una vuelta al pasado que pone la historia como trasfondo confiable y exalta unos valores fundacionales compartidos, ahora presentados como garantía para asegurar el futuro: laboriosidad, tenacidad, pujanza propios de una supuesta esencia denominada antioqueñidad. Converge aquí una matriz tradicional bajo la noción de la sociedad como un orden recibido, heredado, donde además de los valores históricamente consolidados, están presentes los valores religiosos del sacrificio, la honra y la perseverancia. Se trata, como bien lo demuestra María Teresa Uribe, de un recurso mítico empleado por algunos sectores empresariales y políticos del departamento, para conjurar la crisis, "una fórmula para encubrir la nostalgia que produce siempre lo irremediablemente perdido"[42].

En estas campañas, encontramos una reedición de la respuesta de sectores de la dirigencia que convocan desde un *nosotros inclusivo,* bajo la noción de una comunidad imaginada que supone la idea de una comunión que anula las diferencias, hace abstracción de las desigualdades de clase, étnicas, y coloca como lugar de pertenencia un origen territorial compartido y la herencia de una cierta esencia dada por los valores que han llevado al esterotipo de la "raza pujante", como elemento unificante y diferenciador respecto al resto de la nación colombiana.

"Ser paisa"[43] se divulga como una garantía de futuro en tiempos de incertidumbre. Así dice el canal regional de televisión Teleantioquia:

41. El Colombiano, Agosto 19 de 1999. Pág. 5A
42. URIBE de H., María Teresa. Nación, ciudadano, soberano. Corporación Región, Medellín, junio del 2001. Pág.98.
43. Así se llama en el país a las personas provenientes de la región antioqueña e incluso de regiones que fueron producto de la colonización antioqueña,

"Somos una región próspera, hacia un nuevo amanecer" "Teleantioquia mostrando siempre la naturaleza del antioqueño, los paisas *somos una raza pujante"*[44]. La atmósfera social a través de la prensa local, registró la activación de un sentido de pertenencia a una comunidad particular, *ser paisa.* Es la seguridad que da la familiaridad y el pasado, es la certeza de pertenecer en un contexto donde hasta lo más cotidiano deja de ser.

La visita al pasado y la reactualización de valores, también apela a la actitud, tal como lo demuestra la divulgación del eslogan "*Todo será como usted quiere que sea"*. Si la línea divisoria en los *buenos somos más,* es la de buenos=activos vs. malos=violentos e indiferentes, en *Todo será como usted quiere que sea*, esta se teje entre los optimistas=garantía de futuro vs. los pesimistas=causantes de los males[45]. Así, no sólo se reduce la complejidad, sino que se presenta una suerte de generalización de la culpa al considerar actitudes como la indiferencia o el pesimismo causales de los problemas y no su efecto[46].

Desde la certeza que ofrece el autopercibirse como perteneciente a un patrimonio garantía de futuro y la confianza en que finalmente será lo que se desee, se cuestiona uno de los fenómenos más significativos: el número cada vez mayor de colombianos que emigran hacia otros países buscando lo que para ellos, aquí, ya no tiene posibilidad: el futuro. Quedarse o huir, es percibido como un compromiso con la región. "Hagamos patria antioqueño". "No renunciaremos a éste nuestro país. No lo entregaremos a los violentos"[47]. Ante la crisis también se manifiesta

---

44. Teleantioquia. Emisión Propaganda alusiva al canal en el espacio del programa infantil Ferdinando. Agosto 8 de 1999.
45. El optimismo como una respuesta que siempre habrá de aparecer ante cada situación de crisis; así ante la peste, dice Delumeau, que los médicos enseñaban "se evitará mejor la peste si no se cede ante el pánico, si se arma uno contra ella con buen humor y una fuerte serenidad estoica". Delumeau, Jean, Op. cit., Pág. 186.
46. Esta perspectiva ha sido asumido incluso en campañas presidenciales, que colocan por ejemplo, al centro de la lucha contra el desempleo, la actitud positiva de todos los colombianos, y el pesimismo, como una razón para el fracaso de las políticas.
47. El Colombiano. Mayo 19 de 1999. Pág. 10A.

como respuesta, la exacerbación del orgullo regional, desde el cual se califica como una acción de deslealtad la opción de partir.

Así pues, desde esta comunidad emocional se opera agregando cargas de valor, enseñando a tener más o menos miedo frente a una amenaza y a unos causantes del mal. Ser violento, bueno pero indiferente o, pesimista, es motivo de sospecha. Ser bueno, comprometido y paisa, se percibe como garantía de futuro.

Una comunidad de creyentes: *«Señor, en vos confío»*

En la atmósfera de guerra y de crisis económica, se ha hecho visible la participación de diferentes expresiones religiosas que hacen su parte por orientar a los creyentes hacia el presente como al futuro. Desde el campo religioso se ofrece un marco interpretativo, se orienta a la acción para responder a la crisis social e individual y se ofrecen prácticas rituales, convirtiéndose todas ellas, en maneras de control social sobre la angustia: las cadenas de oración, marchas y encuentros fortalecen una pertenencia que puede ir desde la orgánica hasta la participación alrededor de ritos que comunican a cada uno con la divinidad.

Cada vez más, en el paisaje social aparece Jesús como camino seguro para salir del país del miedo; la confianza en Jesús se percibe como garantía de certeza, única posibilidad de disminuir la incertidumbre y encontrar el camino de la esperanza. Así, en las diversas manifestaciones contra la violencia realizadas en la ciudad, se hacen evidentes expresiones como: "Con Jesús es tiempo de paz", "En nombre de Jesús, basta ya", "Jesús tiene la paz que el mundo no sabe dar", "Jesús en ti confío". En las marchas contra el secuestro aparece explícitamente, desde este horizonte de creencias, la noción de libertad como derecho sagrado, como instrumento dado por Dios y desde allí se reclama: "La libertad es el derecho más sagrado que tenemos los humanos y no tiene precio", "La libertad es el instrumento que puso Dios en las manos del hombre para que realice su destino, no para que otros negocien con ella".

En un contexto como el descrito, sectores de la Iglesia Católica, por ejemplo, se hacen presentes en los asentamientos de desplazados y en los territorios en conflicto, y desde allí reactualizan el evangelio; promueven una cultura de la vida, y de la solidaridad como alternativa posible a la vez que visibilizan liderazgos propios de la comunidad local. Algunas investigaciones en Medellín[48], muestran a la religión católica como confesión predominante, pero como religiosidad múltiple y variada, no una sola forma institucional de religión, ni una uniformidad en materia de rituales y comportamientos. La iglesia Evangélica ampliamente extendida, además de otras adscripciones religiosas relativizan tal hegemonía.

La Iglesia Evangélica orienta una práctica integral del evangelio y prefigura un estilo de vida que sella la construcción de una comunidad de creyentes. En la situación de guerra e inseguridad, ofertan instrumentos inmediatos de protección, así declaran "no albergar temor"[49]. La invocación de Jesús en tanto autoridad actúa como protección. Establecen una crítica al consumismo, al orgullo, al anhelo de poder, dando sentido a la vida en un mundo de exclusión social. Se presentan como alternativa ante un mundo percibido como caótico y perdido; son la luz al final del túnel , la revelación y la guía en un mundo de incertidumbre[50] .

Así entonces encontramos que desde el campo religioso se ofertan respuestas que presentan diferentes niveles de certeza en los planos de la vida personal y colectiva; formas, todas ellas, de acotamiento del miedo y la incertidumbre.

---

48. ARBOLEDA, Carlos. Religiosidad del universitario de Medellín. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, 1999. (en prensa).
49. En una de las entrevistas realizadas a un pastor evangélico, afirma haber podido sobrellevar con éxito, las situaciones de amenaza en eventos callejeros, por la mediación de la palabra de Jesús: "He hablado en nombre de Jesús, creo que ven la autoridad ahí y ha sido tranquilo" Entrevista realizada por Corporación Región. Medellín, de 2000.
50. A propósito de esta alternativa religiosa, Ver: Urrea, G. Fernando y Castrillón,V. María del Carmen. Religiosidades fundamentalistas en procesos de globalización. Revista de Estudios Sociales Nº 6. 2000. Págs 73-84.

Conclusión

La ciudad se experimenta cada vez como un escenario de múltiples fuentes de amenaza que hacen presencia a la manera de un tren de miedos, donde se distinguen desde aquellos que provienen de fenómenos objetivos como la pobreza, la inseguridad, la violencia, la guerra, hasta los que son el resultado de cierto tipo de representaciones, construidas en torno a lugares y figuras sociales percibidas como portadoras de peligrosidad.

Estos miedos han activado múltiples formas de respuesta que nos proporcionan pistas para descifrar las tensiones en las cuales nos debatimos. El deseo de sobrevivir, impide vivir, la separación tras corazas protectoras y el levantamiento de murallas reales y simbólicas disuelven lazos de proximidad. Las ofertas de seguridad privada, profundizan la desconfianza y la sospecha, por lo que se convierte al vecino en un vigilante a la caza de nuevas señales y agentes de peligro, se legitiman propuestas orientadas a restablecer el orden y la autoridad y se le otorga credibilidad a ofertas destinadas a proveer la salvación personal gracias a la autoayuda y la creencia en Dios o en poderes mágicos.

Pero vistas las cosas desde otro ángulo, es posible identificar también procesos orientados a la búsqueda de referentes que hacen posible la vida en común y que encarnan en figuras sociales tan disímiles como la mujer, el maestro, el sacerdote o el líder social, en la construcción de comunidades de sentido que proporcionan unas pertenencias y prefiguran "un nosotros" en razón de lazos parentales, vecinales, afectivos o religiosos en oposición a los agentes percibidos como portadores del mal y el desorden.

Lo que percibimos poco a poco en el transcurso de esta investigación es que en Medellín, como en otro lugares, se tiene a disposición una variada gama de opciones para responder a los miedos que vivimos día a día. Las elecciones que se hagan ejercerán una influencia nada despreciable en los márgenes de aceptación social de la diversidad y en el tipo de estrategias a utilizar para el logro de la seguridad y el orden, que parecieran constituirse en la más creciente demanda.

Bibliografía

ASCHER, François y GODARD, Francisc. Hacia una tercera solidaridad. En: Revista de Occidente Nº 230-231. Julio-Agosto de 2000. Fundación José Ortega y Gasset. Madrid, 2000.

BECK, Ulrich (compilador). Los hijos de la libertad. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 1999.

————. La democracia y sus enemigos. Paidós, 2000.

————. Sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Paidós, Barcelona, 1998.

CASTELLS, Manuel. La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Alianza Editorial. Madrid 1998. 3 tomos.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura y GARCÍA VILLEGAS, Mauricio (Compiladores). El caleidoscopio de la justicias. Colciencias, Siglo del Hombre Editores y otros. Santafé de Bogotá, 2001.

DELUMEAU, Jean. El miedo en occidente. Siglos XIV -XVIII. Tauros, Madrid, 1989.

DUBY, George. Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.

FORD, Aníbal. La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infroentretenimiento en la sociedad contemporánea. Norma, Argentina, abril de 1999.

FOUCAULT, Michel. Microfísica del poder. Endymion, Madrid, 1991.

GIDDENS, Anntony. Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas. Grupo Santillana Ediciones. S.A., 2000.

————. Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Ediciones Península. S.A. Barcelona.1998. Pág. 65.

KRISNAMURTI, J. La libertad primera y última. Editorial Furugugu. Medellín, 1993.

LECHNER, Norbert. Los patios interiores de la democracia. FLACSO, Santiago de Chille, 1986.

————. Nuevas ciudadanías. En: Revista de Estudios Sociales Nº 5. Facultad de Ciencias Sociales Uniandes. Bogotá. Enero del 2001.

————. Nuestros miedos. Conferencia presentada a la asamblea general de la FLACSO en ciudad de México-Mayo 14 de 1996.

LUHMANN, Niklas. La Confianza. Universidad Iberoamericana, Anthropos. Barcelona, 1996.

MAFESSOLI, Michel. El tiempo de las tribus. Icaria, Barcelona, 1990.

REGUILLO, Rossana. Los laberintos del Miedo. Un recorrido para fin de siglo. En: revista de Estudios Sociales Nº 5. Facultad de Ciencias Sociales Uniandes. Bogotá. Enero del 2001, Págs. 63-72

————. La ciudad y sus demonios. Por una agenda política del inclusión. En: Desde la Región Nº 31. Corporación Región. Medellín, junio del 2000. Págs 12-23.

————. ¿La comezón posmoderna o el pensamiento de la crisis? Mimeo.

————. ¿Guerreros o ciudadanos? Violencia(s). Una cartografía de las interacciones urbanas. Mimeo. 2000.

RIEZZLER, Kurt. Psicología social del miedo. En: Miedo y sociedad. Rollo May y otros. Ed. Escuela. Argentina, 1976.

RUBIO Mauricio. La justicia penal. Juicio sin sumario. En: El caleidoscopio de las justicias en Colombia. DE SOUSA SANTOS, Boaventura y GARCÍA VILLEGAS, Mauricio (compiladores). Colciencias.

SPINOZA. Etica. Tratado teológico-político. Séptima edición. Editorial Porrúa, México, 1999.

URIBE DE H., María Teresa. Nación, Ciudadano, Soberano. Corporación Región. Medellín, junio del 2001.

URREA G., Fernando y CASTRILLÓN V, María del Carmen. Religiosidades fundamentalistas en procesos de globalización. En: revista de Estudios Sociales No.5. Facultad de Ciencias Sociales Uniandes. Bogotá. Enero del 2001.

WALDMAN, Peter y REINARES, Fernando (compiladores). Sociedades en guerra civil. Conflictos violentos en Europa y América Latina. Paidós, Barcelona, 1999.

ZUBILLAGA, Verónica y CISNEROS, Angel. La construcción social del temor a la violencia delincuencial. En: Revista mexicana de sociología vol.63. Año LXIII, No,1. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México. México, enero-marzo del 2001. Págs. 169-176.